Ph. Sp.
444
m

Ph. sp.
~~444~~ c 444 m

Ueber Offenbarung, in Beziehung auf Kantische und Fichtische Philosophie,

von

Friedrich Köppen.

Veritas visu et mora; falsa festinatione et incertis valescunt.

Tac. Ann. II. 39.

Zweyte vermehrte und umgearbeitete Ausgabe.

Lübeck und Leipzig, bei Friedrich Bohn, 1802.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorbericht.

Die gegenwärtige vor vier Jahren zuerst erschienene Schrift hat so günstige Urtheile *) erfahren, daß sie dieselben auch in verwandelter Gestalt zu verdienen hofft und in diesem Zutrauen aufs neue hervortritt.

Eine Umarbeitung ward aus mehreren Rücksichten erfordert. Nicht deswegen, weil etwa der Verfasser seinen Gesichtspunkt ver-

*) Rintelsche theol. Ann. Jahrg. 1797. und Stäudlin Gött. Bibl. der neuesten theol. Litt. Bd. 4. St. 6. — Andre Beurtheilungen sind dem Vf. nicht bekannt geworden.

änderte und manches zurücknehmen mußte, was er in früherer Zeit behauptete; weil irgend ein neues seitdem erschienenes System ihm über die Wahrheit unerwartete Aufschlüsse gab, und zum nie vorher gesehenen Lichte bekehrte; er ist vielmehr von allen Grundsätzen, die ihm damals Wahrheit schienen, durch ferneres Nachdenken und sorgfältige Prüfung noch inniger überzeugt worden. Aber die Darstellung konnte durch Aenderungen gewinnen, und verschiedne Dinge, die erst seit wenigen Jahren recht deutlich zur Sprache gekommen sind, mußten jetzt, in der Kürze wenigstens, berührt werden.

Unsre philosophische und theologische Welt ist revolutionirt. Jene, durch das tägliche Erbauen und Einreißen wechselnder Systeme; diese, durch die Annahme derselben. Die Philosophie hat meistens ausgeschwindelt, wenn die Theologie zu schwindeln beginnt.

Als das Kantische Gebäude den Einsturz drohte, ward es erst recht bequem zum Wohnhause der Theologen eingerichtet. Mit wenig Weissagungsgabe ließ sich verkünden, daß es seine Bewohner bald verscheuchen würde. Dies ist auch schon zum Theil eingetreten, und man lebt beynahe gänzlich ohne Dach und Fach, weil die Revolutionen in der Philosophie zu schnell auf einander folgen, um gezählt, überlegt, und nach ihrem Einfluß und Nutzen in der Theologie gewürdigt werden zu können. Der friedliebende Freund dieser Wissenschaften zagt und erwartet mit banger Unruhe das Ende alles dieses Schwankens und des Aufbrausens in Streit gerathner Kräfte.

Es ist daher nothwendig, daß man sich einen Gesichtspunkt suche, der unabhängig von den Streitigkeiten der Schule im menschlichen Herzen Wahrheit und Ueberzeugung hervorkeimen lasse; der die größten Gegenstände

des menschlichen Nachdenkens und der menschlichen Theilnahme, Moralität und Religion, sichre gegen die Angriffe eines feindseligen mit Syllogismen gewaffneten Systems. Einen solchen Gesichtspunkt, wie er sich im individuellen Nachdenken des Verfassers ausbildete, darzustellen, ist der Zweck dieser Schrift. Sie wird hinreichend gewirkt haben, wenn sie den Leser überzeugt, daß jede idealistische Philosophie, die sich selbst versteht, gar nicht zu einer Religion und Offenbarung gelangen könne, daß jedes übersinnliche Daseyn von dem Idealismus über seine Gränzen hinausgebannt werde, und der Glaube an etwas Höheres und Erhabneres, als der Mensch selbst ist, auf einem ganz andern Felde entspringe, als dem Felde der Vernunft. Was die Vernunft nicht schuf, kann auch keine Vernunft zerstören, und gleichwie der individuelle Mensch sich über seine Philosophie hinaus hebt, und keines phi-

losophischen Beweises für sein eignes Daseyn bedarf: liegt auch das Daseyn eines allmächtigen und heiligen Schöpfers, nebst dem Glauben an ihn, außer aller philosophischen Sphäre.

Kantische und Fichtische Religionsphilosophie begegnen sich auf einem etwas verschiednen Wege in den nämlichen Resultaten; jene winkt verdeckter, was diese ohne Vorbehalt gesteht *). Die verdeckten Winke und ganz einfachen Folgerungen aus den Principien blieben zum Theil unbemerkt, das offne Geständniß überraschte. Deswegen werden viele Leser dieser Schrift die Aeußerungen über Kant unglaublicher finden, als diejenigen über Fichte; sie werden vielleicht der philosophischen Speculation überhaupt einen andern Charakter zu-

*) Die Kritik aller Offenbarung ist nur, als ein dem Kantischen Systeme angehöriges Buch, verschiedentlich in dieser Schrift berührt.

schreiben; wie aber auch ihre Meynung ausfallen mag, sind sie gewiß mit dem Verfasser überzeugt, daß nur durch eine wiederholte, von Leidenschaft und systematischen Vorurtheilen entfernte Prüfung die Wahrheit, und mit ihr die Menschenwelt, in ihrem Wissen, Hoffen und Glauben gewinne. Achtung, die man dem Stifter eines geistvollen Systems bezeugt, nimmt nicht den eignen Geist gefangen, freye Untersuchung ist das Vorrecht jedes Denkers und die Spannkraft des wissenschaftlichen Lebens.

Ueber Offenbarung

in Beziehung auf Kantische und Fichtische Philosophie.

Einleitung.

Der Begriff einer Offenbarung gehört zu den ältesten und allgemeinsten, welche wir unter den Menschen kennen. Kaum lebt irgend ein Volk auf der Erde, das nicht ausschließend für sich eine höhere Kunde der Gottheit zu besitzen meynte, und sich vermöge derselben eine eigenthümliche Ansicht des menschlichen Lebens und der Zukunft bildete. In der Geschichte sind die Vorstellungen von einer Offenbarung eben so alt als die Vorstellungen von Religion überhaupt, und es scheint, als hätten beyde eine so genaue Verwandtschaft, daß sie sich unmöglich trennen ließen. Sehr natürlich ist auch wirklich der Gedanke, daß ein höheres Wesen, welches den Menschen mit bestimmten Anlagen auf die Welt setzte, sich

noch fernerhin seiner ersten geistigen Bildung annahm, und wenigstens einige Veranstaltungen traf, ihn seine Größe und Macht kennen zu lehren. Die Kluft zwischen dem göttlichen Wesen und der Menschennatur scheint ohne irgend eine Vermittlung nicht gehoben werden zu können; schon die Erhebung, mit welcher der Mensch über die sichtbare Welt hinaussieht, verkündigt die Spur einer Macht, welche nicht aus ihm selbst entspringt, sondern von außen her wundervoll in seine Empfindungen und Gedanken einwirkte. So wie dem Menschen sein eignes Daseyn unbegreiflich war, schien es ihm auch seine Ueberzeugung von dem höhern Wesen; nur Offenbarung hatte ihm die Erkenntniß desselben mitgetheilt, und nur auf Offenbarung gestützt, wagte er es, den Unsichtbaren sichtbar zu verehren.

Im Gegensatze mit dieser Annahme einer Offenbarung steht das philosophische Nachdenken. Wann es auch zuerst gewesen seyn mag, daß der Mensch mit den Kräften, welche ihm zu Gebote standen, über die Entstehung des Weltalls, seine eigne Bestimmung und das Ziel der ganzen sichtbaren Welt nachforschte: eine große Veränderung mußte ohne Zweifel dadurch in allen religiösen Ansichten hervorgebracht werden. Nun war es

nicht mehr die fremde Hand, welche gewisse Vorstellungen von dem Uebersinnlichen unserm Geschlechte mittheilte; sondern auch die ausschliessende Fähigkeit unsers Geistes führte zu gewissen Resultaten, welche einzig und allein auf unserm Boden entsprangen, deren Quelle wir so gut kennen mußten, als wir die Bemühungen kannten, wodurch wir zu ihnen gelangten. Sowohl Offenbarung als Philosophie hatten den Zweck, gewisse Kenntnisse allgemeiner zu verbreiten und sichrer festzusetzen, nur freilich beyde auf einem ganz verschiednen Wege; jene gab ein Licht von oben, welches mit seinem Strahl die Erdenwelt erleuchtete, diese blieb im besondern Kreise unsrer Wirksamkeit, und suchte von dort aus einen höhern Standpunkt zu gewinnen. Offenbarung und Philosophie geben also dem Menschen eine ganz verschiedne Tendenz; die erstre vermehrt sein Wissen ohne eignes Zuthun, nur durch Auffassung des Gegebnen, die letztere giebt ihm Kenntnisse lediglich durch seine Kraft, durch kein andres Wesen, als sich selbst. Was er auf die letztre Weise versteht und einsieht, braucht er nicht erst anderweitig zu lernen; was er auf die erstre Weise lernte, wird die Richtschnur seines For-

schens in Bezug auf jede künftig zu findende Wahrheit.

Wegen dieser schlechthin verschiednen Tendenz einer Offenbarung mit der Philosophie werden beyde stets in einer Art von Kampf begriffen seyn, der sich nach dem Geiste des Zeitalters auf mannichfaltige Weise äußert. Man hat häufig genug versucht, ihn zu heben, ist aber oft bey diesem Versuche die Fruchtlosigkeit desselben gewahr worden. Wenigstens erhellt ganz deutlich, daß irgend eine leidenschaftliche Vorliebe für den Gesichtspunkt der Offenbarung oder der Philosophie nicht geeignet ist, eine Annäherung derselben herbey zu führen. Jeder wird nach seiner Ansicht der Dinge mit Heftigkeit streiten, die Richtigkeit seines eingeschlagnen Weges vertheidigen, und nur die Erfahrung machen, daß sein Gegner mit der nämlichen Heftigkeit ihm entgegenkömmt. Dies lehrt uns denn auch hinreichend die Geschichte der menschlichen Meynungen; es ist für und gegen die Offenbarung leidenschaftlich gekämpft und dennoch das Ganze der Entscheidung wenig näher gebracht. Offenbarung ist bald ein Gegenstand der Verehrung, bald der Geringschätzung und des Spottes geworden; Philosophie ist bald als die höchste Krone der mensch-

lichen Erkenntniß, bald als eine müssige und schwankende Wissenschaft angesehen worden. Soll irgend etwas zur Verständigung beyder Partheyen geschehen können: so erfordert dies eine vorzügliche Mäßigung, ferne von aller Bitterkeit und dem polemischen Staube der Schulen.

Gleichgültig ist es uns Menschen nicht, auf welche Weise der Widerspruch gelöst wird, der zwischen einer Offenbarung und Philosophie statt findet. Wir suchen im Leben eine unwandelbare Richtschnur unsrer Handlungen; wir wünschen unsre Hoffnungen von dem Ziele unsers ganzen Daseyns näher zu bestimmen, uns selbst und andern deutlich zu machen; wir wünschen in allen Veränderungen dieser Erde eine gewisse Einheit zu erblicken, wodurch sie uns klarer und erfreulicher werden. Ihr findet diese Einheit in der göttlichen Weltregierung, spricht die Offenbarung, in dem Wirken des höhern unbegreiflichen Wesens, welches sich euch wunderbar bekannt gemacht hat, welches Verehrung fordert und euer Schicksal bestimmen kann; es werden von euch gewisse Handlungen gefordert, die euch die Liebe und das Wohlwollen dieses höhern Wesens erwerben können; ihr habt euch in diesem Falle Belohnungen, im entgegengesetzten Strafen zu ver-

sprechen, und es ist einzige Weisheit des Menschen, die Gebote des Herrn zu halten. Wir kennen, spricht die Philosophie, was im Leben uns schadet und nützt, nur durch eigne Erfahrung und Nachdenken; wir können unsre Hoffnungen für die Zukunft und unsre Pflichten für die Gegenwart nur aus unserm Innersten schöpfen; der Mensch besitzt als sein vorzüglichstes Licht nur die Vernunft, und sie allein vereinigt das Widersprechende und Abwechselnde im Leben. Welchem Führer folgt der Mensch am sichersten? Selbst wenn beyde ihn das nämliche lehrten, müßte ihm doch die verschiedne Art der Aufforderung merkwürdig scheinen, und er würde sich beständig in einer Art von Verwunderung befinden, die mehr oder weniger ein gewisses Schwanken zur Folge hätte. — Um mich ohne Bild auszudrücken: die Gegenstände, welche das Resultat der Offenbarung und der Philosophie ausmachen, haben für den Menschen das größte Interesse, sie beziehen sich auf seine moralischen und religiösen Ueberzeugungen. Was man unter Sittlichkeit und Religion versteht, soll sowohl durch Philosophie als durch Offenbarung begründet werden, damit kein Zweifler, kein Bösewicht es umzustürzen und zu zerstören wage. Nur geschieht

diese Begründung auf einem ganz verschiednen Wege, durch die Offenbarung unbegreiflich, durch die Philosophie begreiflich; durch jene von einer unzugänglichen Höhe, durch diese von dem nächsten Standpunkte des Menschen, seinem eignen Herzen und Verstande.

Es erhellt aus dem bisher gesagten deutlich genug, warum der Begriff einer Offenbarung Gegenstand philosophischer Untersuchungen werden kann. Sobald nämlich die philosophische Cultur bis zu einem gewissen Punkte gediehen ist, hat der Mensch die Begreiflichkeit liebgewonnen, und sucht sich alles Unbegreifliche begreiflich zu machen. Es entstehen nun die Fragen: wie ist dieser oder jener Wink der Offenbarung auszulegen? Welch einen Zusammenhang können wir uns denken in demjenigen, worüber sie uns nicht belehrte? Giebt uns nicht die Vernunft Gründe an die Hand, durch welche wir die Wahrheit einer geschehenen Offenbarung beweisen können, wenn sie etwa in Zweifel gezogen würde? Läßt es sich überhaupt denken, daß Gott sich dem Menschen offenbare? Alle diese und ähnliche Fragen können nur in einem philosophirenden Zeitalter aufgeworfen und nur durch Anwendung von Philosophie beantwortet werden.

Aber welche Antwort ist die rechte? Besitzt nicht jeder Philosoph sein eignes System, nach dessen Prämissen er jeden Widerspruch und Zweifel schlichtet? Haben sich nicht philosophische Lehrmethoden von Zeitalter zu Zeitalter fortgeerbt und wurden am Ende durch ihre jüngern Kinder verdrängt? — Eben darum ist es nothwendig, daß in Rücksicht einer Offenbarung nicht weniger verschiedne Meynungen herrschen, als in Rücksicht aller übrigen Gegenstände, welche die Philosophie bearbeitet. Besonders wird dies noch deswegen eintreten, weil der Offenbarungsbegriff etwas Unbegreifliches mit sich führt, und jeder auf seine eigne Weise sucht das Unbegreifliche sich begreiflich zu machen. Die Philosophie aller Zeiten hat hiezu Beyträge geliefert, es haben Gnostiker und Scholastiker die ganze Kunst ihres Verstandes angewandt, um das Dunkel aufzuhellen, einer hat niedergerissen, was sein Nachbar erbaute, über den Ruinen des alten Tempels ist ein neuer aufgeführt, und nach tausend Umstaltungen, Spielen des Witzes und Eifer der Empfindung ist jede Offenbarung eines höhern Wesens dennoch in ihrer ursprünglichen Unbegreiflichkeit geblieben.

Auch in unsern Zeiten ist die Offenbarung ein Gegenstand philosophischer Untersuchungen ge-

worden, und wohl nie hat man ihn von allen Seiten mehr beleuchtet, *) mit der Moral und den übrigen philosophischen Wissenschaften näher in Verbindung gebracht. Man verbreitete sich insbesondre über die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt, ohne von einer bestimmt geschehenen auszugehen, und ihre Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit vorauszusetzen. Man glaubte durch die Untersuchung des logischen Begriffs der Offenbarung, selbst ohne alle bestimmte Anwendung, entscheiden zu können, ob er Widersprüche enthalte oder nicht, ob die Vernunft bey ihrer Prüfung die Unmöglichkeit oder die Möglichkeit irgend einer Offenbarung voraussetzen dürfe, ob wir bey unsern philosophischen Untersuchungen irgend einen Punkt aufzeigen könnten, wodurch uns eine Offenbarung, wenn sie möglich ist, zur Vollendung unsers ganzen wissenschaftlichen Kreises nothwendig wird. Ungeachtet der verschiedenen Meynungen einzelner Denker über diesen Gegenstand läßt sich doch wohl im Allgemeinen folgendes Resultat festsetzen: daß die Unmöglichkeit einer Offenbarung nicht dargethan, eben so we-

*) Stäudlin Grundriß der Tugend- und Religionslehre Th. II. 1ste Hälfte S. 134. fg.

nig aber ihre Möglichkeit bewiesen werden könne. In dem Begriffe einer geoffenbarten Religion liegt kein Widerspruch, die logische Möglichkeit darf man mit Recht voraussetzen. Von der Wirklichkeit sagt uns inzwischen dieses Resultat noch nichts, sie bleibt problematisch, wenn sich nicht auf irgend eine andre Weise selbst durch das philosophische Nachdenken Gründe an die Hand geben, welche uns zu ihrer Annahme berechtigen. Demonstration wird dieses freylich nie; es hat sich überhaupt durch die neuere Philosophie die Sphäre derselben zusammengezogen, und die höhere Ausbildung einer Wissenschaft, welche die menschlichen Kräfte erhebt, durch sie einzig sich selbst begründet, hat zum Theil die menschliche Ohnmacht und Begränzung am lautesten gepredigt.

Ein Bedürfniß findet sich im Menschen, welches ihn geneigt macht, die Existenz einer Offenbarung anzunehmen, welches ihn hinführt zu einem höheren Wort, das er mit Ehrfurcht vernehme, und wornach er die Gesinnungen seines Herzens prüfe; dies Bedürfniß mag man philosophisch darthun, wenn man mit allgemein gültigen Beweisen scheitert. Von welcher Art dies Bedürfniß sey, und auf welche Weise die Annahme einer Offenbarung dasselbe befriedige, sind die Ge-

genstände, mit denen sich diese Schrift beschäftiget. Sie bezieht sich daher nicht auf die Beweise für oder gegen eine wirkliche Offenbarung; die Möglichkeit derselben wird vorausgesetzt, und es wird erläutert, wodurch der Mensch im eintretenden Falle von der Wahrheit einer Offenbarung sich überzeugen könne. Auch hierüber hat es verschiedne Meynungen gegeben. Das Bedürfniß einer Offenbarung, wenn es anerkannt wurde, ist auf mannichfaltige Weise bestimmt und abgeleitet worden.

Ich wünschte bey dieser ganzen Untersuchung jeder Meynung ihr Recht wiederfahren zu lassen, und alles aus einem natürlichen Gesichtspunkte zu betrachten. Die künstliche Wahrheit eines Systems gilt nur innerhalb ihrer eignen Schranken, und ist nur auf einem gewissen abgemessenen Bezirke brauchbar. Sollen wir denn beständig uns in diesen Schranken bewegen? Ist nicht der menschliche Geist frey und ungebunden, um sich seiner eignen Fesseln zu entledigen? Unser Gedankengang wird deswegen nicht nach den Prämissen irgend eines einzelnen philosophischen Systems eingerichtet seyn, aber doch einen natürlichen Zusammenhang nicht verläugnen, wodurch sich die einzelnen Ansichten in einer allgemeinen vereinigen, und

vermöge einer zwischen ihnen bestehenden Ordnung sich leichter übersehen lassen. Wenn es möglich wäre, sollte man bey jeder Untersuchung der Wahrheit von philosophischen und theologischen Vorurtheilen frey seyn, mit einer Unbefangenheit dies Geschäft beginnen, die nicht zur Leidenschaft, nicht zur Einseitigkeit hinrisse, und in allem, was den Menschen betrifft, ihn nehmen, wie er sich uns darstellt, in wunderbarer harmonischer Zusammenstimmung aller einzelnen Theile. Gesetzt aber, wir wählten uns einen Gesichtspunkt außerhalb des Systems: so bliebe es dennoch nothwendig, auf die neuesten systematischen Vorstellungen die nächste Rücksicht zu nehmen, weil aus ihnen der Geist des Zeitalters größtentheils hervorgeht, und wir selbst in dessen Mitte geboren wurden und leben. Sprechen wir also von dem Verhältnisse des Menschen zur Offenbarung, so werden wir nothwendig des Kantischen und des aus ihm entsprungenen Fichtischen Systems erwähnen müssen, weil sie beyde auf die wissenschaftlichen Vorstellungen den entschiedensten Einfluß hatten. In ihrem ganzen Umfange können sie aber hier keine Stelle finden, weil dieses dem Gegenstande der Untersuchung fremd und für die Ordnung und Klarheit der Gedanken zu verwirrend seyn würde.

Bevor sich die philosophische Ansicht einer geoffenbarten Religion festsetzen läßt, muß man sich über die Ansicht der Religion überhaupt vereiniget haben. Diese hängt wieder mit den Gesichtspunkten der Moralität zusammen, und so fänden wir den natürlichen Anfang unsrer Untersuchungen in der Beantwortung der Frage: wie der Mensch zu moralischen und religiösen Vorstellungen überhaupt gelangt? Die Anwendung des Resultates auf den Offenbarungsbegriff wird alsdann geringeren Schwierigkeiten unterworfen seyn.

I.

Deduction der Moral und Religion.

Alle philosophische Deductionen sind nichts weiter als die wissenschaftliche Behandlung der Thatsachen, welche sie erklären wollen. Wird das ganze menschliche Wissen unter ein Princip zusammengefaßt, so zeigt uns die Deduction die Verbindung, in der das einzelne Wissen mit dem Uranfange desselben steht, wie in der Wissenschaft nichts von ungefähr, nichts außer aller Verbindung gedacht, sondern nur im Zusammenhange mit den übrigen Theilen vorgestellt werden kann. Das eigentliche Feld der Deductionen ist also irgend ein System, wo man nur die Mittelglieder aufzeigen darf, welche zwischen dem ersten Grundsatze und allen übrigen Sätzen statt finden, um die schulgerechte Deduction vollendet zu haben.

Man hüte sich indessen, Deductionen für Demonstrationen anzusehen; die Verknüpfung, welche in unserm Wissen geschieht, als die Regel des Werdens und des Seyns zu betrachten. Der Philosoph war früher als seine Philosophie, und die Probleme, welche man zu lösen wünschte, führten erst jeden Gedanken an die Lösung derselben herbey. Es giebt deswegen mehrere mögliche Deductionen, die unter einander abweichen, je nachdem die Systeme selbst sich von einander unterscheiden. Jedes kann in seiner Zusammenstellung sehr richtig seyn, und es beruht auf der Entscheidung des unbefangenen Forschers, zu welchem er sich am meisten hingezogen fühlt. Soll indessen über irgend einen Gegenstand vernünftiges Nachdenken statt finden, so ist es nothwendig, von einem bestimmten Gesichtspunkte auszugehen, nach ihm die einzelnen Gegenstände zu ordnen und zu beurtheilen, und mehr oder weniger auf diese Weise eine Deduction zu bilden. Diesen Zweck, nicht demonstrative Erkenntniß und Begründung, haben die folgenden Untersuchungen.

Sittlichkeit und Religion sind Thatsachen im Herzen des Menschen, Thatsachen für seinen forschenden Verstand. Die Wichtigkeit des Gebotes der Pflicht und des Glaubens an ein höchstes

Wesen ist immer anerkannt worden; zu welchem Menschen man auch hievon redete, durfte man sicher seyn, nichts Unbekanntes und Fremdes zu nennen. Es finden sich gleichförmig in uns gewisse Vorschriften eines Sittengesetzes, die Idee einer Religion ist so allgemein, daß kein Mensch, wenn er nicht den Gebrauch seiner Vernunft ganz vernachlässigt, unbekannt mit ihnen seyn kann. Religiöse und sittliche Vorstellungen sind mit der menschlichen Natur so innig verknüpft, daß jede Frage über ihren Ursprung keinen sonderlichen Gewinn verspricht, jede genauere Untersuchung mehr den Scharfsinn des Forschers, als den Nutzen der Resultate zu zeigen scheint. Wozu die Quelle suchen, wenn uns ihre Wirkung bekannt ist? Wozu nach der Entstehung eines Gesetzes in unserer Brust forschen, welches sein Daseyn laut genug verkündigt? Vollkommen wahr; aber ein jeder macht verschiedene Auslegungen von seinen religiösen und moralischen Wahrheiten, betrachtet sie in einem ganz andern Lichte, und veranlaßt dadurch neue Beleuchtungen dieser Gegenstände. Um nur bey der Moral stehen zu bleiben, so sind die Menschen wohl im Allgemeinen über die Verbindlichkeit sittlicher Vorschriften einig, bestimmen sie aber bey einzelnen Vorfällen unter mancherley

Abweichungen, ohne sich je vereinigen zu können. Dies sieht der Denker, und fühlt sich aufgefordert zu einer genauern Untersuchung der menschlichen Natur. Er findet als unläugbare Wahrheit: es ist dem Menschen durch seine Vernunft ein Sittengesetz als Richtschnur für seine Handlungen gegeben. Allein warum bildete denn die Vernunft dies Gesetz? Was ist der nothwendige Bewegungsgrund, der den Menschen veranlaßt, das Gebot der Pflicht für alle seine Handlungen anzuerkennen? — Die Beantwortung dieser Frage ist es, welche alle Moralsysteme zum Zweck haben. Der eine fand, daß die Menschen alle glücklich zu seyn wünschen, und bildete daraus sein Princip für die Moral. Andere suchten die Frage durch ein Streben nach Vollkommenheit oder ein göttliches Gebot zu beantworten, bis endlich in unsern Zeiten gezeigt wurde, daß es für diese Frage gar keine Antwort gebe, und der Bewegungsgrund des Handelns reine Achtung gegen das Gebot der praktischen Vernunft seyn müsse. Es heißt demnach: handle moralisch, nicht, weil du glücklich seyn willst, nicht, weil dich Furcht und Verehrung eines höheren Wesens dazu bestimmt; sondern, weil du moralisch handeln sollst.

Hierdurch ist nun freylich für die Reinheit des Moralprincips hinreichend gesorgt, allein die Frage, welche den ersten Grund zur Aufstellung dieses Princips ausmacht, ist unbeantwortet geblieben. Gesetzt, es gäbe einen Menschen, dem dies Gebot des Sittengesetzes nicht genug einleuchtete, der nach dem Grunde fragte, wodurch seine Pflicht ihm so unverbrüchlich und allgemein gültig seyn könne? Gesetzt, er wollte ein Gebot, welches wir als Pflicht betrachten, nicht dafür anerkennen, und wünschte zu wissen, warum er sich nie eine Ausnahme von der Regel erlauben dürfe? Man wird ihm dies nicht besser aufklären können, als wenn man ihn an sein eigenes Gefühl *) verweiset. Es spricht zu jedem Menschen vernehmlich, daß er etwas soll, und daß er etwas nicht soll. Durch dieses innere Gefühl wird es begreiflich, wie bey dem Schwanken der Meynungen über das Princip

*) Dies Gefühl ist verschieden von demjenigen, welches sich nach der Ausübung irgend einer moralischen Handlung bey dem Menschen äußert, und aus der Angemessenheit seiner Willensbestimmungen in Rücksicht auf gegebne Gesetze entspringt; sondern es ist ein Gefühl der Nothwendigkeit eines Sittengesetzes überhaupt, ohne welches nie eine Maxime als gültig für alle Handlungen aufgestellt würde. Das eine geht der Moralität vorher, das andre folgt derselben nach.

der Moral, nie über die wesentlichsten Pflichten des Menschen ein Streit gewesen ist, wie aus ganz entgegengesetzten Grundsätzen die nämlichen Resultate abgeleitet werden konnten. Es scheint daher vor jeder eigentlichen Bildung eines Moralsystemes im Menschen ein Trieb zur Moralität zu liegen, der ihn zu moralischen Handlungen bestimmt, ohne daß er gerade immer einzusehen und sich bewußt zu werden braucht, wodurch diese Handlungen ihren Charakter bekommen. Durch die Reflexion über diesen Trieb werden gewisse Handlungen nur erklärt, ihre Wichtigkeit und Bedeutung war schon längst vorher entschieden. So eilt der Mensch mit seinen Trieben der reflectirenden Vernunft voraus, und sie beschäftigt sich bloß damit, dem Gange nachzuspüren, wie er zu diesem oder jenem Punkte gelangt seyn mag. Die Philosophie enthält die Resultate dieser Reflexion, welche sich durch ein Experiment, (das freylich jeder nur mit sich selbst vornehmen kann,) müssen bestätigen lassen.

Das bisher von der Moral Gesagte läßt sich unter einigen Modificationen auch auf die Religion anwenden. Der Mensch denkt sich im Verhältniß zu der Gottheit; aber wie ist dies Verhältniß beschaffen? Welche Ansicht unter den vielen ist die

richtige, und läßt sich vor der Vernunft rechtfertigen? Hieraus entspringt ein Glaubensbekenntniß, welches auf eigenthümliche Weise die Eigenschaft der Gottheit zu bestimmen sucht, die Annahme eines höhern Wesens nicht hervorbringt, sondern sie berichtigt und erläutert. Wäre kein Trieb in der menschlichen Natur, welcher zu religiösen Begriffen hinführte, es fände auch sicher die philosophische Reflexion nichts denselben ähnliches; das Ahnen des Unsichtbaren mußte vorher gehen, um eine Philosophie der Religion möglich zu machen, so wie der Trieb zur Sittlichkeit jede Philosophie der Sitten begründete.

Alle Triebe des menschlichen Geistes lassen sich in einem Grundtriebe vereinigen. So wie es bey der Aufstellung eines Systems über das theoretische Vermögen des Menschen einen Grundsatz giebt, aus dem sich alles übrige ableiten läßt; so giebt es bey der Untersuchung über das praktische *) Vermögen einen Grundtrieb, in welchem

*) Praktisch heißt alles, was zur Willensbestimmung gehört. Triebe sind daher ein Theil des Praktischen, weil sich ohne sie keine Willensbestimmung denken läßt. In einzelnen Fällen sehen wir hievon das Beyspiel an Menschen, die zu nichts hingetrieben werden, und eben darum auch nicht wissen, was sie wollen.

alle übrigen enthalten seyn müssen. Durch ihn werden wir dem höchsten Ideale des Menschen entgegengeführt, jedes andere Ideal läßt sich aus ihm herleiten, jedes andere einzelne Streben aus diesem Streben zum höheren Ziele. Durch diesen Trieb erhalten wir gleichsam den weitesten Kreis, der in die Unendlichkeit hinaus liegt, von dem alle übrigen Kreise, die sich der Mensch ziehen kann, nur besondere Bestimmungen sind. Wollte man diese Idee ausdrücken, so würde man sie eine Uebereinstimmung alles zu allem, eine Harmonie aller Kräfte unter einander mit dem, was durch sie bewirkt wird, eine genaue Verbindung alles Idealen und Realen nennen können. Daß uns hievon nur ein dunkles Bild vorschwebt, darf niemanden Wunder nehmen; denn sobald diese Idee deutlich bestimmt werden sollte, müßte sie eine scharfe Gränze haben, wodurch sie sich von andern Ideen unterschiede. Alsdann aber wäre sie nicht die höchste, welche alle übrigen unter sich begreift; sondern es würde noch etwas durch diese Gränze ausgeschlossen, was nicht zu ihr gehörte. Daher giebt jeder Versuch, sie genauer zu bestimmen, besondre Ideen, welche, wenn sie alle unter einander verbunden werden, zu der höchsten ursprünglichen zurückführen. Wären wir am Ziele, so

würde jedes Streben darnach aufhören, so würde der Trieb, durch welchen wir jene Idee der Harmonie alles Idealen und Realen kennen lernten, befriedigt seyn. Er dauert aber fort, wir leben nicht im Zustande der Vollendung, sondern des Werdens, und mit diesem Triebe nach dem höchsten Ideale verbindet sich ursprünglich ein Gefühl des Gegensatzes, der Nichtbefriedigung, welche uns in der Ferne suchen läßt, was wir in der Nähe nicht realisirt finden. Dies Gefühl dessen, was uns mangelt, und dies Streben, diesen Mangel aufzuheben, sind dem Menschen durch sein Daseyn nothwendig; alle seine Kraft, alles sein Denken und Thun ist nur auf dieses einzige höhere Ziel gerichtet. Fortwährend dauert die Anstrengung, zu realisiren, was unsrer Idee lebhaft vorschwebt, wir werden der mißlungenen Versuche inne, und das fortwährende Mißlingen mit immer wiederholtem Bestreben gehört zum ausschließenden Charakter menschlicher Handlungen. Ohne dies Streben wäre uns selbst unser eignes Bewußtseyn unbegreiflich, ohne dasselbe könnten wir eine Menge von Erscheinungen, welche wir an uns selbst wahrnehmen, nicht erklären. Es muß also wohl bey jeder menschlichen Handlung sich offenbaren, und die Untersuchung wäre gewiß nicht uninteressant,

wie es sich vom roh sinnlichen Menschen bis zum cultivirtesten in verschiednen Modificationen äußert.

Das ganze Wesen des Menschen wird zur Vollendung seiner höchsten Idee hingetrieben; er fühlt sie aber nicht realisirt, darf nur hoffen und streben; was ist natürlicher, als daß er bey einer Reflexion auf sich selbst Plane entwerfe, durch deren Befolgung er zur Realisirung seines Ideales beytragen kann? Alles soll zu allem übereinstimmen! Wäre dies möglich, wenn nicht zuvörderst der Mensch mit sich selbst übereinstimmte? Hat er noch mit sich selbst keine Einheit, ist in ihm noch alles im Kampf und Widerspruch, wie wenig läßt sich erwarten, daß allgemeine Einheit entstehen werde? Gehört nun das Streben nach jener allgemeinen Uebereinstimmung zum innersten Wesen des Menschen, muß er alle seine Kräfte aufbieten, die Idee zu realisiren: so muß er mit sich selbst beginnen. Hierdurch entsteht der kategorische Imperativ: sey einig mit dir selbst. *) Er ist

*) Es darf hiebey nicht vergessen werden, daß diese Einigkeit mit sich selbst nur eine Bedingung zur Realisirung der höhern Idee ist, sonst könnte ein vernünftiges Wesen allerdings einig mit sich selbst seyn, welches Zerstörung und Unordnung beständig vor Augen hätte, wie man sich einen Teufel denkt.

die erste Folgerung aus jener höchsten Vernunftidee. Betrachtet nun der Mensch sich bloß als vernünftiges Wesen, und sucht als ein solches daurende Einigkeit mit sich selbst: so kann diese nicht anders erlangt werden, als wenn er sich eine Maxime für seine Handlungen festsetzt, deren Befolgung er in jedem Momente seines Daseyns wollen kann. Es muß eine Maxime seyn, die für jede Vernunft allgemein gültig ist, wornach andre vernünftige Wesen, wenn sie einig mit sich selbst seyn wollen, handeln müssen. Nur durch die Vernunft wird diese Maxime dem vernünftigen Wesen gegeben, und sie wird durch dieses Geschäft praktisch, weil sie sich mit der Willensbestimmung des Vernunftwesens beschäftigt. Die praktische Vernunft giebt also dem Menschen gewisse Gesetze und Regeln seines Verhaltens, und die Aufstellung der Grundmaxime des ganzen menschlichen Handelns und der aus ihr hergeleiteten einzelnen Verpflichtungen ist in der reinen Moral enthalten. Sittlich ist alsdann, was mit ihren Geboten übereinstimmt; unsittlich, was ihnen widerspricht. Die reine Moral soll die Grundsätze enthalten, nach denen Einigkeit des vernünftigen Menschen mit sich selbst und mit andern vernünftigen Wesen zu bewirken ist, und theilt sich daher nach dieser

Ansicht in zwey Hauptabschnitte: Pflichten gegen sich selbst, und Pflichten gegen andre vernünftige Wesen.

Es bekäme also das Gebot der Moral dadurch seine allgemeine Verbindlichkeit, daß der Mensch, wenn er nicht seinem ganzen Wesen widerstreben will, für die Realisirung jener höchsten Idee der allgemeinen Uebereinstimmung etwas thun und bey sich selbst den Anfang machen muß. Daß seine Freyheit hierbey vorausgesetzt werde, bedarf wohl keiner Erinnerung. Wie könnten an ein vernünftiges Wesen gewisse Aufforderungen ergehen, wenn es sich gebunden und unfähig fühlte, denselben zu folgen? Der Mensch ist allerdings frey, er hat sein eigenes Thun und Lassen in Händen, es fehlt ihm weder an der Möglichkeit sittlich, noch unsittlich zu handeln. Die Frage: warum soll der Mensch moralisch handeln? möchte beantwortet werden können: weil Sittlichkeit, die Uebereinstimmung mit sich selbst, ein nothwendiges Erforderniß zur Wirklichmachung seiner höchsten Idee ist. In der Erfahrung finden wir häufig, daß bey Menschen, deren Moralität nicht ganz gesunken ist, oft nur eine kleine Erinnerung erfordert wird, um bey ihnen das Gefühl ihres Unrechts zu erregen. Dieses Gefühl besteht in einem Be-

wußtseyn der Versündigung an uns selbst, durch die Vertauschung unsers höchsten Ideals mit einem niedrigen und unwürdigen. Daher Schagm und Reue, diese vorbereitenden Empfindungen der wiederauflebenden Sittlichkeit.

So wie die Moral aus dieser höchsten Idee der Uebereinstimmung abgeleitet wird, sehen wir auch in ihr die Quelle aller Religion. Der Mensch ist nämlich nicht bloß vernünftiges Wesen, sondern er steht auch durch seine Sinnlichkeit in einem Verhältnisse mit der Natur außer ihm. Dieses Verhältniß muß gleichfalls zur vollständigen Uebereinstimmung gebracht werden. Auch mit der Natur steht der Mensch nicht so in ewigem Bunde, daß er nicht streben sollte, eine höhere Harmonie zwischen ihm selbst und dem, was außer ihm befindlich ist, hervorzubringen. Der Trieb, welcher dieses Streben hervorbringt, ist der bekannte Glückseligkeitstrieb, den die Philosophen in neuerer Zeit fast über die Gebühr erniedrigt und gedemüthigt haben. An sich ist er eben so nothwendig, als der sittliche, denn er hat mit ihm einen gemeinschaftlichen Ursprung. Um ihn zu befriedigen, ergeht die nämliche Aufforderung an den Menschen, er soll thun, was er kann, um die Uebereinstimmung der Natur mit sich selbst hervorzubringen.

Auch hierfür schaffte er sich ein Gesetz der Schönheit und der Ordnung, welches seine ganze Wirksamkeit leitet, und durch Kunst und Geschmack die ganze Natur zum Wiederscheine seines besseren Selbstes macht. Nur zeigt ihm jeder Schritt seine Schwäche, es gehorcht die Natur in wenigen Fällen unbedingt dem Geiste; und soll daher seine ganze Idee der Harmonie des Idealen und des Realen kein Hirngespinst seyn, so muß er ein Wesen annehmen, welches ihm bey seinem Plane zu Hülfe kommt und mit höherer Macht dort eingreift, wo seine Kräfte ihr Ziel finden. Das Daseyn dieses Wesens wäre eben so entschieden, als die Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengesetzes. Könnte nämlich die höchste ursprüngliche Idee des Menschen nicht realisirt werden, so brauchte er nicht die Mittel zu ergreifen, welche in seiner Macht stehen, um für sie zu wirken; es fehlte also der Grund, warum er bey sich selbst den Anfang machte, mit einem Wort, warum er moralisch handeln sollte. Aber die Idee soll und kann realisirt werden, so gewiß der Mensch ein Mensch ist. Was daher zur nothwendigen Bedingung der Möglichkeit dieser Realisirung gehört, muß eben so nothwendig seyn, als jene Idee selbst. Zu dieser Möglichkeit wird nun von der einen Seite die

Moralität des Menschen, von der andern das Daseyn eines Wesens, welches die Natur mit mehr als menschlichen Kräften bestimmen kann, erfordert. Eines Wesens; denn durch die Mehrheit derselben würde jene Einheit und Harmonie in Widerspruch und Streit verwandelt. Es folgt auch aus dem nämlichen Grunde, wenn dieses Wesen jener höchsten Idee des Menschen gemäß die Natur bestimmen soll, muß es mit sich selbst übereinstimmend, rein moralisch seyn; sonst würden die Wirkungen desselben sich stets widersprechen und nie zu der gesuchten höchsten Uebereinstimmung führen. Gott ist daher allmächtig und heilig.

Welches ist wohl die erste Gelegenheit, durch welche sich der Mensch zur Idee eines Gottes erhebt? Mich dünkt: Wahrnehmung seiner Schwäche zur Bestimmung der Natur außer sich. Größere Macht wird daher das erste Attribut der Gottheit, und bleibt das einzige, wenn der Mensch nicht weiter reflectirt und findet, daß zum richtigen Gebrauche dieser Macht schon Moralität erfordert werde. Weil von dieser Allmacht Gottes die Kunstfertigkeit des Menschen gleichsam ein schwacher Abdruck ist, so wird der Mensch sich Gott zuerst als einen Künstler denken, der freylich

alles weit besser und vollkommner macht, als die schwache sterbliche Hand. Den schönsten historischen Beweis dieser Ansicht Gottes, als des größten und erhabensten Künstlers, finden wir in der mosaischen Schöpfungsgeschichte und insbesondere in der Erzählung von der Erschaffung des Menschen. Der wahre und richtige Charakter der Kunst ist treffend in diesen wenigen Worten dargestellt: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde.

II.

Gegenseitiges Verhältniß der Moral und Religion.

Die genaue Verbindung, in welcher Sittlichkeit und Religion mit einander stehen, ist wohl immer anerkannt worden. Es scheint, sie gewinnen und verlieren bey dem Menschen in gleichen Graden, veredeln und verschlimmern sich auf eine ähnliche Weise, so daß bey einer Aenderung der moralischen Grundsätze auch die religiösen Ueberzeugungen verwandelt werden, und umgekehrt. Aus dem Gefühl dieser innigen Verbindung der Moral und Religion hat man versucht, die eine aus der andern herzuleiten. Soll diese Herleitung völlig dem Sinne des Worts gemäß seyn, daß durch den bloßen Begriff der Religion entweder

die Moral, oder durch den bloßen Begriff der Moral die Religion begründet wird: so dürfte beydes seine sehr großen Schwierigkeiten haben. Versucht man, nach den Vorstellungen älterer Philosophen und Theologen, die Moral auf die Religion zu bauen: so ist es freylich ganz richtig, daß der Befehl Gottes als eines heiligen und mächtigen Gesetzgebers eine außerordentliche Wirkung auf den Menschen hervorbringen müsse; allein es bleibt immer unbegreiflich, wie dadurch moralische Handlungen hervorgebracht werden können, die nur durch die freye Bestimmung eines vernünftigen Wesens zur Befolgung selbstgegebner Gesetze möglich sind. Wenn jemand bloß deswegen gewisse Handlungen unternimmt, weil sie Gebot eines Dritten sind: so ist es ein Widerspruch, in dieser Rücksicht behaupten zu wollen, er habe sie frey übernommen. Es kann immerhin seyn, daß dies Gebot eines Dritten grade mit seinen Grundsätzen zusammenstimmt, daß er eben so gehandelt haben würde, wenn auch dies Gebot nicht an ihn ergangen wäre; allein dann ist er schon vorher durch seine Freyheit entschlossen gewesen, so zu handeln, der hinzukommende Befehl hat ihm nicht den ersten Bestimmungsgrund seiner Handlungen geliefert. Es läßt sich daher

durch göttliche Gebote wohl Legalität des Menschen, aber nicht Moralität hervorbringen. Wenn also eine Religion göttliche Gesetze enthält, und auf sie die Sittenlehre gebaut werden soll: so geht dadurch der wesentliche Charakter der letztern verloren, nach welchem sie nicht aus Furcht vor Strafen, nicht als statutarisches Gebot eines Dritten, sondern aus bloßer Achtung und als ein durch Spontaneität hervorgebrachtes Gesetz befolgt seyn will.

Hierin haben also die Neuern ganz Recht, wenn sie es den älteren Systemen zum Vorwurf machen, daß auf Religion keine reine Sittlichkeit gegründet werden kann; nur ist auf der andern Seite ihr entgegengesetzter Versuch, Religion aus Moral herzuleiten, nicht geringern Schwierigkeiten unterworfen. Sie beginnen mit dem unbedingten Gebot des Sittengesetzes, wie man einst von dem absoluten Gebot eines göttlichen Gesetzgebers ausgieng. Die Herleitung der Religionswahrheiten stützt sich alsdann auf folgenden Schluß: weil das Sittengesetz unbedingten Gehorsam verlangt, und der Mensch, sobald seine Pflicht es fordert, sich zu den größten Aufopferungen entschließen muß: so wäre es widersprechend, anzunehmen, daß jenes Sittengesetz gar

keinen Endzweck in der Welt der Erscheinungen habe, in welcher es doch so große Aufopferungen fordert. Dies widerspricht selbst dem empirischen Gefühle des Menschen, nach welchem wir jemanden, der seine Pflicht befolgt, eine Würdigkeit zugestehen, glücklich zu seyn; ein offenbarer Beweis von dem Anspruche des Sittengesetzes auf die Erscheinung. Wer im höchsten Grade sittlich seyn soll, muß in seinem Zustande keine Hindernisse vorfinden, wodurch es ihm unmöglich wird, so zu handeln, als die Pflicht von ihm fordert. So z. B. kann es Pflicht werden, sein Leben aufzuopfern. Durch diesen Verlust des Lebens wird es aber dem Menschen unmöglich, fernerhin in dieser Welt der Erscheinungen sittlich zu handeln. Soll also das Sittengesetz sich nicht selbst widersprechen, so muß es eine Unsterblichkeit, eine Fortdauer nach dem Tode geben. Weil es aber dem Menschen unmöglich ist, sich selbst in diese Lage zu versetzen, in der die vollständige Ausübung des Sittengesetzes ohne Widersprüche mit dem Verhältniß zur Welt möglich wäre, weil ferner die Natur, so weit wir sie kennen, in ihren Gesetzen keine solche Lage für den Menschen hervorzubringen scheint: so giebt es ein höchstes moralisches Wesen, welche durch Bestimmung der

Natur außer uns den Zustand des Menschen verändert. Dieser Zustand ist nun dem Grade der Moralität jedes Einzelnen angemessen, seine Glückseligkeit steht mit seinem sittlichen Verhalten in Congruenz. Gott ist also Richter und Vergelter der menschlichen Handlungen. Seine Anerkennung, als eines solchen, ist das Princip aller Vernunftreligion. *)

Als einen eigentlichen Beweis des Daseyns Gottes hat freylich weder Kant noch irgend einer seiner Anhänger diesen Gedankengang angesehen; dennoch aber behaupten sie alle, dies sey der einzige vor der Vernunft selbst gerechtfertigte Weg, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Sie schreiben diesem Glaubensgrunde eine besondre überzeugende Kraft zu, und sichern ihn vor allen Angriffen der Speculation und des Leichtsinns. Giebt es ein moralisches Gesetz in uns, ist der Mensch verpflichtet, rein moralisch zu handeln: so giebt es auch ein heiliges Wesen, welches Glückseligkeit im Verhältniß der moralischen Würdigkeit herbeyführt. Der Begriff Gottes steht und

*) Diese kurze Darstellung war wegen des Zusammenhanges nothwendig. Ausführlicher findet man sie unter verschiednen Modificationen in einer Menge neuerer Schriften der kantischen Schule.

fällt mit dem Sittengesetze, weil er nur von ihm seine ganze Bedeutung entlehnt. Es scheint mir indessen diese ganze Vorstellungsart mit den nämlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, mit denen die Herleitung der Moral aus der Religion zu kämpfen hatte; so wie keine Tugend durch das bloße Gebot eines höhern Gesetzgebers bewirkt werden kann, so möchte auch umgekehrt Religiosität nicht aus der bloßen Verpflichtung zur Sittlichkeit hervorgehen. Daß nicht leicht ein Uebergang von der Religion zur Moral und von der Moral zur Religion statt finde, daß also der Mensch durch das Gefühl seiner moralischen Verbindlichkeiten auch zum Glauben an einen höhern moralischen Gesetzgeber erhoben werden könne, leidet keinen Zweifel; nur sind gewisse Mittelglieder nöthig, wodurch der unmittelbar schwierige Uebergang von einer Idee zur andern erleichtert wird. Ist man nämlich bey den kantischen Folgerungen wirklich von dem reinen Gebote der Moral, von den unbedingten Forderungen des Sittengesetzes ausgegangen? Es wird eine der moralischen Würdigkeit angemessene Glückseligkeit postulirt, und zur Realisirung dieses höchsten Guts das Daseyn Gottes als nothwendig angenommen. Die Idee des höchsten Guts also fordert zu ihrer Möglichkeit

die Annahme eines unendlichen Wesens. Ist aber das höchste Gut aus dem Sittengesetze abzuleiten? Das Sittengesetz gebietet unbedingt, und nimmt auf gar keine Glückseligkeit Rücksicht. Eben dadurch erhält das Gebot der Moral seine Reinheit, es gebietet bloß vernünftigen Wesen, und ein bloß vernünftiges Wesen kennt keine Glückseligkeit, zu welcher erst die Sinne führen müßten. Wenn das Sittengesetz von uns Menschen Aufopferungen fordert, so ist dies ein Erfahrungssatz aus der sinnlichen Welt, aus dem sich vielleicht manche Folgerungen für unsre sinnlich vernünftige Natur ziehen lassen, der aber kein Resultat für den Endzweck des Sittengesetzes liefert. Das Sittengesetz hat keinen andern Endzweck, als sich selbst, so wie es bloß um seiner selbst willen befolgt werden soll. Wenn es nicht mit der Erscheinung übereinstimmt, wenn es selbst die Erscheinung zerstört, was wollen wir daraus folgern? Woher wissen wir denn, daß die Pflicht mit der Erscheinung übereinstimmen soll? Durch die Pflicht keineswegs, denn sie ist bloß durch Vernunft und für Vernunft gegeben, und weiß von keinen Widersprüchen der Erscheinung. Mit ihrem Soll ist nothwendig ein Kann verbunden; auf den Zustand, die Lage des vernünftigen We-

sens, auf die besondern Anwendungen, welche daraus erfolgen möchten, nimmt sie als reines Vernunftgebot keine Rücksicht. Die Idee des höchsten Guts ist daher nicht aus dem unbedingten Gebot der Moral herzuleiten. Allein, welches ist denn ihr Ursprung, da sie sich bey allen der Moralität fähigen Wesen, und nur bey solchen, findet? Woraus kann sie sonst hergeleitet werden, da sie offenbar nur auf eine Anforderung der moralischen Würdigkeit gegründet ist? Diese anderweitige Quelle, dünkt mich, findet man sehr leicht in jener höchsten praktischen Idee des Menschen, der Uebereinstimmung alles zu allem. So wie aus dieser Idee das Gebot der Moral seine nothwendige Anforderung zur Befolgung entlehnte, so entspringt auch aus ihr das Postulat des höchsten Guts. Das höchste Gut ist nämlich nichts anders als Heiligkeit in genauer Verbindung mit Seligkeit gedacht, eine Uebereinstimmung der vollkommensten Sittlichkeit mit dem Zustande des vernünftigen Wesens, eine vollendete Befriedigung und Harmonie des moralischen und des Glückseligkeitstriebes. Diese Idee kann nun auf besondre Fälle angewandt werden. Es ist ein gewisser Grad von Moralität in einem vernünftig sinnlichen Wesen vorhanden, dieses Wesen

steht in einem bestimmten Verhältnisse zur Natur außer sich, es wird gefordert, daß dieses Verhältniß mit dem Grade der Moralität übereinstimme. Diese Uebereinstimmung macht das höchste Gut dieses einzelnen vernünftigen Wesens aus. Durch sie wird es möglich, daß alle moralischen Handlungen ohne Widerspruch in der Welt der Erscheinungen vollzogen werden können. Nennt man nun nach allgemeiner Sitte das beste Verhältniß eines Wesens zur Natur außer sich Glückseligkeit, so entspringen aus Erfahrungen, daß die Uebereinstimmung der Moralität und Glückseligkeit nicht gefunden wird, folgende beyden Urtheile:

1) Dieses oder jenes vernünftige Wesen ist eines größeren Grades der Glückseligkeit würdig.

2) Dieser oder jener bestimmte Grad der Glückseligkeit verdiente einem bessern Wesen zugetheilt zu werden.

Unwillkührlich urtheilten auf diese Weise die ältesten Völker, und setzten Rechtschaffenheit mit irdischem Glück in die genaueste Verbindung. Der Gottlose, wenn er auch eine Zeitlang unverdient glücklich lebte, wird, ihrer Vorstellung gemäß, in der Folge desto empfindlicher gestraft. Offenbar beziehen sich diese Vorstellungen auf die Sitt-

lichkeit, entspringen aber nicht aus dem reinen Gebot der Pflicht, sondern aus der Verbindung irgend eines gegebnen Grades der Moralität mit der angewandten höchsten Vernunftidee. *) Daß ein höchstes Gut überhaupt vom Menschen verlangt wird, davon liegt der Grund vor aller Erfahrung; daß er aber des wirklichen Mangels inne wird, dazu bedarf es eines gegebnen Falles. Wie will man dies aus dem bloßen Gebot der praktischen Vernunft herleiten? Wie kann man das höchste Gut und durch dasselbe auch die Religion

*) Man könnte fragen: ist denn das höchste Gut nicht jene praktische Vernunftidee selbst? Was ist denn in dieser anders enthalten, was nicht in jenem schon liegt? Wäre dies der Fall, so müßte alles vorher Gesagte seine Bedeutung verlieren. Denn das höchste Gut setzt die Idee der Heiligkeit, die Angemessenheit des Willens zu den Gesetzen der praktischen Vernunft voraus, kann also nicht der Grund der Aufstellung dieser Gesetze seyn. Allein die Idee des höchsten Guts ist nur eine besondre Bestimmung und Begränzung jener ursprünglichen Idee, die auch noch auf eine andre Art bestimmt werden kann. Dies geschieht z. B. im Naturrecht, wo sie die Idee eines rechtlichen Verhältnisses vernünftiger Individuen in einer bestimmten Art der Erscheinung begründet, und wo die Sittlichkeit oder die Würdigkeit glücklich zu seyn nicht in Betrachtung gezogen wird.

als ein Postulat der praktischen Vernunft betrachten?

Ueberhaupt spielt jedes sogenannte Postulat philosophisch eine sonderbare Rolle. Der Philosoph will die Moral wissenschaftlich begründen, findet sie als eine in sich selbst geschloßne und vollendete Wissenschaft, stellt die praktischen Forderungen als die höchsten und absolutesten hin, und will diesen absoluten Forderungen dennoch nur alsdann Causalität ohne Widerspruch zugestehen, wenn etwas anders statt findet, wovon wir bey der ersten Aufstellung des Princips der Sittlichkeit nichts wußten. Damit das Sittengesetz ohne Widerspruch in der Welt der Erscheinungen angewandt werden könne, wird ein moralischer Gesetzgeber postulirt, und dieses Postuliren ist etwas Nothwendiges, nicht dem Zufall unterworfnes, weil das Sittengesetz nothwendig absolut ohne Widerspruch angewandt werden muß. Welch ein Cirkel! Wir abstrahiren im Gebot der reinen Moral von allem, was zur sinnlichen Erscheinungswelt gezählt werden darf, und weil wir, abstrahirend von diesem Zufälligen, das absolute Gebot fanden: soll das Zufällige sich nach der Ordnung des Absoluten richten. Wodurch ward das Gebot der Moral vollkommen rein? Durch

die Abstraction von der Sinnlichkeit. Durch diese Reinheit ward es auch absolut nothwendig, und soll zugleich wieder in seiner Reinheit etwas empirisch absolutes postuliren! Mit jedem Postulat ist der reine Moralphilosoph schon aus seiner Sphäre getreten, folglich nicht mehr reiner Moralphilosoph, folglich nicht mehr Ausleger der reinen praktischen Vernunft.

Nach der Kantischen Philosophie läßt sich also die Religion nicht anders aus der Moral herleiten, als durch die Idee des höchsten Guts, welche nicht durch das reine Gebot der Moral gegeben ist. Diese Idee wird das Mittelglied, wodurch man von der einen zur andern übergeht. Von der Moral ist dieser Uebergang so eben gezeigt. Von der Religion giebt es gleichfalls keinen andern. Gott nämlich will das höchste Gut befördern, er will die Menschen glückselig machen; aber nur unter der Bedingung, daß sie seine Gebote halten, daß sie ihres Glückes werth sind.

Betrachtet man die Moral und Religion als in diesem Verhältnisse gegen einander stehend, so folgt: daß keine bloß um der andern willen begründet werden muß. Jede besteht für sich, obgleich sie beyde in einem höhern Gattungsbegriffe vereinigt sind. Sie haben daher Merkmale, wo-

durch sie sich gleich, und Merkmale, wodurch sie sich entgegengesetzt sind. Es kann daher nicht gesagt werden: die Moralität hat lediglich den Zweck, Religiosität des Menschen zu befördern, und eben so wenig: der Mensch nimmt bloß deswegen eine Religion an, um seine Moralität zu unterstützen. Diese Folgerungen, welche hier jetzt bloß hingestellt werden, sind vielleicht für unsre folgenden Untersuchungen sehr wichtig. Es ist übrigens einleuchtend, daß Religion und Moral wechselseitigen Einfluß auf einander haben müssen, weil sie beyde zu derselben gemeinschaftlichen Idee hinwirken; nur darf in diesem Einfluß nicht das Wesen irgend einer von ihnen gesetzt werden.

Das Wort Religion hat durch die verschiednen Ansichten der Systeme auch verschiedne Bestimmungen erhalten. Es ist hier in seiner allgemeinsten Bedeutung gebraucht, und bezeichnet die Annahme gewisser Wahrheiten über Gott und Unsterblichkeit. Welchen Einfluß sie auf menschliche Handlungen haben und von welcher Art dieser seyn müsse, ob diese Wahrheiten für sich selbst ein geschloßnes Ganze als Wissenschaft ausmachen, oder nicht, hatte auf die bisherigen Untersuchun-

gen keinen Einfluß. In ihnen sollte bloß der Gang bemerklich gemacht werden, den der menschliche Geist nimmt, wenn er zur Annahme dieser Wahrheiten gelangt.

III.

Verschiedner wissenschaftlicher Gesichtspunkt für Moral und Religion.

Man darf nur das Princip der Moral und Religion gegen einander stellen, um sich von dem wesentlichen Unterschiede derselben zu überzeugen. Die Maxime der Sittenlehre geht auf Handlungen des Menschen, der Grundsatz der Religion ist das Daseyn Gottes, und geht nicht unmittelbar auf die Handlungen des Menschen. Die Moral beschäftigt sich mit der Aufstellung einer Maxime, die für den Willen des Menschen Gesetz seyn soll, bleibt in einer Sphäre, in welcher der Mensch thätig ist, und fordert, daß er ihren Gesetzen gemäß wirken solle; die Religion beginnt, wo des Menschen Kraft und Vermögen aufhört, sie be-

schäftigt sich nicht mit der Forderung der Vernunft für seine eigne Willensbestimmung, sondern für die Bestimmung der Natur, die gänzlich außer seinen Kräften liegt, und von der er nichts begreift. Die Moral ist daher eine transscendentale, die Religion eine transscendente Wissenschaft. *) Jene liegt innerhalb der Gränzen unsers Erkenntnißvermögens, diese nicht. Will man nun versuchen, die Moral zu einer transscendenten, die Religion aber zu einer transscendentalen Wissenschaft zu machen, so werden sie beyde ein falsches Licht erhalten. Wird die Moral transscendent behandelt, so entsteht daraus Schwärmerey und mönchische Ascese; wird die Religion transscendental behandelt, so entsteht daraus theoretische Bestimmung der Natur Gottes, nebst den andern damit verwandten Sätzen.

Weil die Moral eine transscendentale Wissen-

*) Wissenschaft kann Religion in dem bisher genommenen Sinne nur in so fern heißen, als die verschiedenen Sätze in eine systematische Verbindung gebracht und auf ein Princip zurückgeführt sind. Dogmatik ist alsdann für sie die schicklichste Benennung. Ganz etwas anderes sind die transscendentalen Untersuchungen des Philosophen, welche man Erklärungen der Entstehung dieser Wissenschaft nennen könnte.

schaft ist, hat sie Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen. Der Mensch ist daher berechtigt, von andern Menschen eine Anerkennung des Moralgesetzes zu fordern. Diese Forderung gehört zum Wesen der Moralität. In der höchsten moralischen Maxime ist nicht allein allgemeine Gültigkeit für mich selbst in jedem Momente meines Daseyns, sondern auch für jedes andere vernünftige Wesen, enthalten. Ein wahrhaft moralischer Mensch kann nie tolerant gegen andre seyn, wenn sie das Moralgebot aus den Augen setzen, er muß ihre bösen Maximen hassen und verfolgen. Es kann in der Moral keine Ausnahme für irgend ein Vernunftwesen gestattet werden, sondern es wird mit der größten Nothwendigkeit gefordert, daß alle Menschen eine und dieselbe Maxime für ihre Handlungen annehmen. Mit der Religion verhält es sich auf die entgegengesetzte Weise. Weil sie außerhalb der Gränzen des menschlichen Erkenntnißvermögens liegt, so darf in Rücksicht ihrer keine Einstimmigkeit erwartet werden. Es ist hier Pflicht für jeden Menschen, tolerant zu seyn, da er unmöglich beweisen kann, welche Wahrheiten allgemeine Gültigkeit haben müßten. Jedermann hat daher seine eignen Ueberzeugungen, wenn gleich andre das Gegentheil davon behaupten sollten.

Die Verschiedenheit der Religion und selbst ein gänzlicher Mangel derselben bringt keine Verwirrung unter den Menschen hervor, wenn sie nur alle von gleicher Achtung gegen das Sittengesetz durchdrungen sind; da hingegen der Mangel dieser letztern die größten Uebel in der Menschheit zur Folge haben muß. Hiervon liefert die Geschichte eine Menge Beyspiele. In Zeiten, wo man sich mit wissenschaftlicher Bestimmung der Religionslehren beschäftigte, war es eine sehr natürliche Folge, daß man in Rücksicht ihrer keine Toleranz kannte; denn es ist Charakter einer transscendentalen Wissenschaft, daß sie allgemein geltend seyn will, und den Menschen auffordert, sie zu einer solchen zu machen. Es folgte eben so natürlich, daß man in Rücksicht der Moral, welche als transscendent betrachtet wurde, sehr tolerant blieb, und sich zur Verfechtung der guten Sache sehr unmoralischer Mittel bediente. Uebereinstimmung in Religionswahrheiten fordert nicht immer die Gleichheit der moralischen Besserung. Vielmehr gelangt man auf diesem Wege sehr leicht zu dem Resultat: daß es nur einigen Menschen insbesondere vorbehalten sey, eine Menge von guten Werken zu verrichten.

Hierdurch scheint uns nun jede fernere Unter-

suchung über die Religion abgeschnitten. Ist sie wirklich eine transscendente Wissenschaft, muß es wirklich einem jeden überlassen bleiben, was er von der Wahrheit ihrer Sätze halten möge: so wird man schon bey dem Gedanken an eine genauere Untersuchung und die Feststellung allgemein gültiger Principien vorhersehen können, daß nichts dadurch gewonnen werden kann. Wenn wir zeigen können, daß gar keine Erkenntniß über die Wahrheiten der Religion möglich ist, und alle Erkenntniß beschränkt sich nach dem Kantischen Systeme auf das transscendentale Feld: so müssen wir auch nicht das Unmögliche versuchen wollen, und uns mit der Hoffnung eines großen Gewinnes beschäftigen. Wunderbar ist es daher, daß sich bey dem Menschen ein Trieb findet, die Religion zu einer transscendentalen Wissenschaft zu machen, daß er mit dem größten Eifer Beweise hervorsucht, die sonnenklar einen andern zu seiner Ueberzeugung hinführen können. Wenn er solche Beweise nicht zu haben glaubte, würde er oft gar keinen Werth auf seine Religionsüberzeugungen setzen. Es ist dieser Trieb bey allen philosophischen Untersuchungen sichtbar. Würde man wohl ein so großes Gewicht auf die ontologischen und kosmologischen Beweise haben legen können, wenn es nicht jedem

sehr willkommen gewesen wäre, durch einen vollständigen Schluß das Daseyn Gottes herauszubringen? *) Würde man wohl so viel Witz aufgeboten haben, aus den kleinsten Naturbeobachtungen auf das Daseyn eines weisen Schöpfers zu schließen, wenn man nicht geglaubt hätte, es auf diese Art für jeden Menschen unumstößlich darzuthun? Wie wenig diese Beweise übrigens beweisen, ist bekannt genug. Weil aber der Mensch dennoch auf einem Beweise besteht, und durchaus eine transscendentale Einsicht der Religion haben will: so ist es von sehr wichtigen Folgen, wenn die Ursachen aufgesucht werden, wodurch er zur Annahme des Daseyns Gottes getrieben wird, und welche Gründe er haben mag, wenn sie gleich nicht strengen Beweis liefern, dennoch dies Daseyn anzunehmen. Diese transscendentale Untersuchung ist von ganz andrer Art als jene, sie bezieht sich auf das, was im Menschen vorgefunden wird, worüber sich allerdings Auskunft geben läßt; da hingegen jene sich auf etwas außer dem Men-

*) Dies gilt bis auf die neuesten Demonstrationen des Herrn Bardili in seiner ersten Logik. Man sehe: Genius des 19ten Jahrhunderts. Junius 1801.

schen, die Entstehung der Welt, oder das Daseyn eines vollkommensten Wesens, das wegen dieser Vollkommenheit auch existiren müßte, bezieht. Von keinem bessern Punkte kann vielleicht diese transscendentale Untersuchung begonnen werden, als vom Gebot des Sittengesetzes. Es ist nichts, was den Menschen so aufmerksam auf sich selbst macht, nichts, das ihn von allem außer seiner Sphäre Liegenden mehr abzieht, nichts, das a priori vollkommner bestimmt wird, als das reine Gebot der Moral. Ließen sich also aus demselben Gründe herleiten, wodurch der Mensch berechtigt würde, das Daseyn eines Gottes anzunehmen, so würde man die transscendentale Untersuchung über die Religion vollendet haben. Enthielte das Sittengesetz nothwendig gewisse Forderungen zur Annahme eines Daseyns Gottes, so wäre diese Aufzeigung der transscendentale Theil der Religion. Solche Forderungen werden auf Kantische Weise aus dem Sittengesetze hergeleitet, wenn man den Begriff des höchsten Guts zu Hülfe nimmt, wovon ich oben geredet habe. Allein im Grunde ist die Religion hierdurch nicht zu einer transscendentalen Wissenschaft gemacht und der Trieb des Menschen nicht befriedigt. Denn es läßt sich wohl begreifen, wie der Mensch auf die-

sem Wege zur Idee eines höchsten Wesens gelangt, wie er wünschen kann, daß dieses Wesen nicht bloß in seiner Idee, sondern auch außer ihm existire; allein wie er nun dieses Daseyn als gewiß und unumstößlich annehmen könne, wie er mit völliger Ueberzeugung und ganzer Seele sagen könne: es ist ein Gott, bleibt unerklärbar. Vielmehr wenn er seinen transscendentalen Einsichten getreu bleibt, wird er wissen, daß der Schluß von idealem Daseyn auf reales Daseyn ungültig ist; und er kann daher bloß sagen: in dem Gebot des Sittengesetzes liegt etwas, das mich zu einem Gott hinführt, und ich kann mir erklären, wie der Gedanke an dies unsichtbare Wesen in mir lebendig ward; allein zu welchen Folgerungen darf dies berechtigen? Wenn ich mir gleich ohne das Daseyn Gottes keinen Endzweck des moralischen Gesetzes zu denken vermag, wenn ich im Gefühl der Aufopferungen, die es verlangt, auf eine Zeit hinaussehe, wo sie dereinst vergütet werden und meine Würdigkeit mit meinem Glücke in gehörigem Verhältniß steht: so ist es freylich möglich, daß ich in der Folge sein Daseyn als entschieden annehme; allein diese wirkliche Ueberzeugung ist dennoch keine nothwendige Folge meiner Einsicht in das Bedürfniß, welches dieselbe veran=

laßt. Durch diese transscendentale Ansicht erhalten wir daher wohl Theologie, aber nicht Religion. *)

Man könnte den Uebergang von der Theologie zur Religion, — beyde Wörter in dem eben angegebnen Sinne genommen, — etwa auf folgende Art versuchen, und dadurch die Religion zur transscendentalen Wissenschaft erheben. **) Die Moral gebietet dem Menschen als vernünftigem Wesen; die Handlungen aber, welche sie gebietet, sollen in der Welt der Erscheinungen ausgeführt werden. Dies kostet dem Menschen manche Ueberwindung, manchen Kampf, dem er nicht im-

*) Nach der Bestimmung in der Critik aller Offenbarung 2te Aufl. S. 46. wo Theologie in bloßer Kenntniß, Religion im praktischen Einfluß derselben gesetzt wird. Praktischer Einfluß ist ohne feste Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nicht möglich. Sie ist es also, welche die Theologie zur Religion macht, und sich in den Handlungen des Menschen äußert. Religion erhält hierdurch eine engere Bedeutung, vorhin in der weiteren begreift dies Wort sowohl Kenntniß als praktischen Einfluß.

**) Dieser Uebergang ist unter andern in der Kritik aller Offenbarung befindlich. Manche neuere Theologen gründen darauf ihr Religionssystem.

mer kräftig genug entgegen gehen kann. Wenn es ihm auch wirklich Ernst ist, moralisch zu handeln, bleibt er doch in gewissen Zeitmomenten schwach genug, seinen guten Entschluß umzuändern. Wie hebt ihn nicht in solchen Augenblicken der Gedanke an das heiligste Wesen, dessen Billigung oder Mißbilligung das einzig richtige Urtheil über seine Handlungen ist? Kann nicht die Einsicht, daß Gott unabänderlich das nämliche will, was das Sittengesetz befiehlt, seine Entschließungen zur Befolgung desselben stärken und beleben? Ist es also durch die Verbindlichkeit, das Gebot der Moral in keinem Augenblicke seines Daseyns außer Augen zu setzen, nicht schon dem Menschen nothwendig gemacht, daß er ein Daseyn Gottes und eine Unsterblichkeit annehme?

Es läßt sich schwer einsehen, wie der Mensch bloß deswegen, weil er seine moralischen Entschlüsse stärken will, das Daseyn eines Gottes annehmen kann. Dies setzt eine sehr große Achtung für das Sittengesetz voraus, dem zu Liebe man so etwas annimmt; und wenn diese hohe Achtung bey einem Menschen statt findet, so braucht er nicht die Ueberzeugung vom Daseyn eines Gottes, um moralisch zu handeln, sondern kann sich ohne sie vor Uebertretung seiner Pflicht sichern. Fehlt

hingegen diese hohe Achtung, welches sie allerdings muß, wenn der Mensch vom Gebot des Sittengesetzes abzuweichen im Stande ist: so ist es für ihn weit zuträglicher, daß kein Gott existire. Es wird ihm weit lieber seyn, wenn er keinen strengen Richter über seine unmoralische Handlung vorhanden weiß, er wird sich freuen, daß er es bloß mit seinem innern Richter zu thun habe, der sich nachgiebiger gegen ihn bezeigt. Durch die Ueberzeugung, daß er die Idee eines existirenden Gottes zu seiner moralischen Besserung nöthig habe, wird ein Mensch, der sich böser Handlungen bewußt ist, nie getrieben werden, das Daseyn desselben anzunehmen.

Gesetzt aber, es würde auf diese Weise wirklich eine Ueberzeugung zu Stande gebracht, liegt dann nicht in der Moral selbst ein Grund, ihren Einfluß so viel möglich zu schwächen und unnöthig zu machen? Wenn nämlich bey dem Gebot Gottes als moralischen Gesetzgebers nicht bloß darauf gesehen werden soll, was geboten wird, sondern auch, wer es gebietet: so geschieht der reinen Moralität dadurch ein Abbruch. Sieht der Mensch bloß auf das, was geboten wird, und befolgt es bloß darum, weil es moralisch ist: so bedeutet dies Gebot nichts anders, als das Ge-

bot der Pflicht selbst. Sollte er aber durch den, der es gebietet, neue Ermunterungen zur Befolgung der Pflicht erhalten, so wäre seine Maxime alsdann nicht rein moralisch. Man kann freylich eine Unterscheidung machen und sagen: daß der Mensch durch die Idee Gottes nicht überhaupt bestimmt werde, das moralisch Gute zu wollen, sondern daß nur dadurch in besondern Fällen sein Eifer dafür sich verstärke; inzwischen bleibt dies noch immer eine Schwäche des Menschen, von der zu wünschen ist, daß er sie ganz ablegen möge, und einmal zu einer so unbedingten Achtung des Sittengesetzes gelange, daß er des Gedankens an einen moralischen Gesetzgeber nicht bedarf. Das Resultat unsrer transscendentalen Untersuchung wäre daher dieses: der Mensch hat den höchsten Punkt seiner moralischen Vollkommenheit erreicht, wenn er keine Ueberzeugung von Religionswahrheiten braucht. Der Mensch soll zu diesem Punkte hinstreben; er muß also suchen, sich so früh wie möglich von ihnen loszumachen. Es wird die reine Moralität in eben dem Grade sich verringern, in welchem die Religiosität zunimmt, und umgekehrt, so wie die erstre bey dem Menschen herrschend wird, verschwindet die Religiosität.

IV.

Subjective Auflösung der wissenschaftlichen Widersprüche.

Moral und Religion stehen also nach unsern bisherigen Untersuchungen in einem wissenschaftlichen Gegensatze, welcher verhindert, daß die Religion nicht aus dem Gebot der Moral hergeleitet und zu einer eben so transscendentalen Gewißheit erhoben werden kann. Geschieht dieser Versuch dennoch, so verschwindet die Religion in ein Nichts, und es finden sich in dem Gebot der reinen Sittlichkeit Gründe, den Einfluß der Religiosität bey dem Menschen zu schwächen und aufzuheben. Inzwischen wird der nämliche Trieb, welcher zuerst nach einer transscendentalen Gewißheit ausgieng, durch die Fruchtlosigkeit des

Erfolgs nicht verhindert, sie dennoch fortdaurend zu suchen. Die bisherigen Resultate genügen dem Menschen nicht; aber er strebt jener höchsten Vernunftidee, der allgemeinen Uebereinstimmung, entgegen. Sein ihm vorschwebendes Ideal ist nicht vollkommen ausgebildet, so lange die Beschaffenheit irgend eines dazu gehörigen Punktes unausgemacht bleibt. Ließe sich wohl die Realisirung dieses Ideales erwarten, wenn sich in demselben Widersprüche entdeckten? Giebt es keinen Gott, der die Natur nach moralischen Absichten bestimmt: so ist es dem Zufall überlassen, ob der Mensch je des höchsten Gutes theilhaftig werde. Oder, wenn die Natur nicht durch den Zufall bestimmt wird, sondern sich nach ewigen unveränderlichen Gesetzen richtet: so wird sie auch in der Folge nicht von diesen Gesetzen abweichen, und was nicht ist, wird auch nimmer seyn! Unser ganzes praktisches Streben bleibt hierdurch unbefriedigt, wir wollen etwas anders haben, von einem andern etwas wissen, wovon der Mensch doch nichts wissen kann. Hieraus entspringt das Bedürfniß einer Religion. Es giebt für dasselbe keinen andern Ausweg, als daß der Mensch durch einen Machtspruch die Gewißheit von Dingen behauptet, welche seine Vernunft nicht zu beweisen

vermag. Das Daseyn eines Gottes wird von ihm schlechthin vorausgesetzt, weil er ein Bedürfniß hat, es anzunehmen. Eine Unsterblichkeit wird mit Zuversicht erwartet, weil der Mensch sie nun einmal erwarten will. Daher ist jede Religion positiv. *) Natürliche und positive Religion lassen sich nicht eigentlich entgegensetzen, weil in jener schon etwas positives seyn muß, wenn sie Religion seyn soll. Man giebt freylich insgemein der positiven Religion eine engere Bedeutung, daß andre in ihr etwas festsetzen, und mich auffordern, das nämliche festzusetzen. **) Inzwi-

*) Wenn nämlich dasjenige, was, ohne den Grund der Nothwendigkeit in sich selbst zu haben, nothwendig angenommen wird, positiv heißt: so ist die hier gebrauchte Bedeutung des Worts gerechtfertiget. Ein Gesetz z. B. ist positiv, welches nicht aus den ersten Gründen aller Menschenrechte hergeleitet werden kann, und dennoch als allgemein geltend für die Gesellschaft festgesetzt wird.

**) In diesem Sinne sagt Wizenmann: (Result. der Jac. und Mendelsohnschen Phil. S. 196.) Entweder keine Religion, oder eine positive, entweder keine Religionsgesetze, oder von Gott autorisirte.... Außer diesem positiven Verhältnisse kann keine Religion, d. i. keine Verbindlichkeit zu irgend einer Handlung um Gottes willen, statt finden.

schen ist doch meine Handlung die nämliche, ob ich nach freyer Bestimmung etwas von andern als entschieden wahr angenommenes auch für mich als wahr erkenne, oder ob ich mich unabhängig von ihnen dazu entschließe. Beydes soll ja ohne Vernunftgründe geschehen, beydes im Bedürfniß und dadurch veranlaßten Willen seinen einzigen Grund haben. Darum wird Glaube zu jeder Religion nothwendig erfordert. Der Mensch glaubt an einen Gott, glaubt an eine Unsterblichkeit. Sinkt dieser Glaube, so sinkt auch mit ihm alle Religion.

Es ist klar, daß hierdurch für die transscendentale Gewißheit wissenschaftlich und objektiv nichts gewonnen ist. Durch den Machtspruch des Menschen hat etwas Gewißheit bekommen, welches sie vorhin nicht hatte. Diese Gewißheit kann aber nur subjectiv seyn. Wer sich nicht entschliessen kann, diesen Machtspruch vorzunehmen, der wird nie eine Religion erhalten. Er wird die Punkte, worauf sie beruht, kennen; allein sie werden nie Gegenstände seines Glaubens werden. Es bestätigt sich also hier aufs neue, daß eine Religion, wegen ihrer transscendent wissenschaftlichen Natur, nie auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen könne.

Gelangt der Mensch durch diese subjectiven Motive zur Religion, so wird sie bald ihren Einfluß auf die Moralität äußern. Dieser Einfluß ist jedoch nicht ihr unterscheidender Charakter. Das Bedürfniß, die wankende Moralität zu stärken und zu stützen, ist nicht dasjenige, welches den Menschen zur Religion führt; sondern sein Trieb nach transscendentaler Einheit, der durch alle Untersuchungen nicht befriedigt wird. Jeder Einfluß der Religion, wenn sie auf diese Weise vom Menschen producirt ist, muß der Moralität etwas von ihrer Reinheit rauben, und es zeigt sich dadurch ein Widerspruch im Menschen. Von der einen Seite treibt ihn sein Bedürfniß an, Religionswahrheiten zu glauben, auf der andern Seite erkennt er die Moralität als das Ideal seines Strebens. Wird er durch jenes Bedürfniß zum Glauben bewogen, so entfernt er sich von der reinen Moralität; nähert er sich hingegen dieser, so bleibt sein Bedürfniß unbefriedigt, indem sein Glaube ihm als thörigt und schädlich erscheint. Dieser Streit wird von dem Menschen auf verschiedne Weise, je nachdem er sein Bedürfniß lebhafter empfindet, oder heftiger seinem moralischen Ideale entgegenstrebt, bald zum Nach-

theil des Glaubens, bald zum Nachtheil der Moral entschieden.

Diese Entscheidung darf nicht dem bloßen Zufall überlassen werden. Sie ist in ihren Folgen zu wichtig. Wenn die reine Moralität das Uebergewicht in jedem Menschen haben soll, welches die allgemeine Gültigkeit ihrer Maxime anzudeuten scheint: so muß jenes Bedürfniß unterdrückt werden, es muß dem Menschen um gar nichts gewisses in der Religion zu thun seyn. Er muß sich mit der Möglichkeit zufrieden geben, daß ein Gott nach moralischen Zwecken die Welt regiere, und daß der Mensch vielleicht fortdauern werde. Er muß vor dem Satze: vielleicht giebt es keinen Gott, vielleicht ist alles, was wir von Unsterblichkeit sprechen, nichts als leerer Traum; nicht zurückbeben, sondern mit gelaßner Ruhe, bey reiner Befolgung des Sittengesetzes, einem künftigen Leben oder einer künftigen Vernichtung entgegen sehen. Ihn muß der Zweifel nicht stören, wer jene Kräfte der Natur, die er nicht kennt, beherrschen mag, ihn die Furcht nicht beunruhigen, ob er mit dem Schritt, der ihn aus diesem Leben hinwegführt, auf ewig vom Leben scheide? Wer dies aber nicht kann, wer der Aussichten in

eine Zukunft bedarf, wer, aus innigem Gefühle der Armuth dieses Lebens, ein künftiges vollkommneres hoffen muß, um nicht an seinem Schicksale zu verzweifeln; wer nicht ohne die lebhafteste Theilnahme sich die Frage vorlegen kann: giebt es denn ein heiliges Wesen, dessen große Macht das Ideal, nach dem ich strebe und ringe, einst wirklich machen wird? der wird an eine Religion glauben, und seine Handlungen werden nicht mehr aus reiner bloßer Achtung gegen das Sittengesetz, sondern auch aus Rücksicht auf Gott, und in Hoffnung einer künftigen Fortdauer unternommen seyn. Es muß entschieden werden, welchen Weg der Mensch zu wählen habe, da jeder ihn nach ganz verschiednen Richtungen führt.

Sobald man das Gebot der sittlichen Maxime als das erste und unbedingte für die menschlichen Handlungen aufstellt, sobald es nicht als eine Folgerung aus einem höhern Princip betrachtet wird, bedarf es keiner weitern Untersuchung, wofür entschieden werden soll. Die reine Moralität ist alsdann oberster Zweck des Menschen, und was mit ihr nicht steht, muß fallen. Wenn man aber das Gebot der Sittlichkeit als bedingt durch die höchste praktische Vernunftidee, der Uebereinstimmung alles zu allem, ansieht: so möchte vielleicht

ein ganz andres Resultat zu ziehen seyn. Ich muß hiebey an dasjenige erinnern, was ich oben darüber gesagt habe.

Nach dieser höchsten Idee muß nun auch das Ideal des Menschen festgesetzt werden. Wir fanden, es war: höchste Uebereinstimmung mit sich selbst. Ward dies auf den Menschen als vernünftiges Wesen angewandt, so entsprang das Ideal der reinen Moralität. Die reine Moralität würde daher das höchste und einzige Ziel des menschlichen Strebens seyn, sobald wir bloß vernünftige Wesen wären. Allein ist denn bloß die Vernunft ein Charakter der Menschlichkeit? Ist der Mensch nicht außer ihr noch mit der Sinnlichkeit begabt, die ihm gleichsam zum Organ seines Willens dient? Würden wir von einem rein vernünftigen Wesen sagen können: es sey Mensch? Und muß daher nicht unser Ideal, welches wir uns bilden, ein menschliches seyn? Wie kann uns etwas zum Gegenstande unsers Strebens gemacht werden, was nur dann erreichbar wäre, wann wir aufhören würden Menschen zu seyn? Als Mensch hat die Sinnlichkeit so gut wie die Vernunft auf jede meiner Handlungen Einfluß, dieser soll aber immer mehr aufhören, so wie die reine Moralität das Ueber-

gewicht bekömmt. Bey einem rein moralischen Menschen müßte deswegen die Sinnlichkeit so vollkommen unterdrückt seyn, daß sie gar keinen Einfluß auf alle seine Handlungen hätte, sondern die bloße Achtung gegen das Sittengesetz herrschte. Wenn es möglich wäre, daß ein Mensch zu solcher reinen Moralität gelangen könnte, so mag er irgend etwas anders seyn, aber seine Menschlichkeit hat er verloren. Hierfür hat nun die Natur hinreichend gesorgt, daß es bey allen Bemühungen des Menschen dahin nie kommen wird. Man reflectire bey irgend einer Handlung, die man aus reiner Achtung gegen das Sittengesetz unternommen zu haben glaubt, über sich selbst, und es wird sich immer finden, daß sinnliche Triebe dabey im Spiele sind, die man sich anfangs nur nicht gestehen wollte. So ist es z. B. eine Pflicht, andern Menschen Gutes zu thun. Wenn wir nun diese Pflicht anerkennen und ausüben, können wir alsdann so sicher seyn, rein moralisch zu handeln? Werden wir nicht durch eine besondre Zuneigung zu diesem oder jenem Menschen, durch eine gewisse Güte unsers Herzens, die uns an dem Schicksal eines andern Menschen theilnehmen läßt, zu der Handlung bestimmt? Sind wir nicht öfter thätig für die gute Sache, aus

einem Enthusiasmus, der uns beseelt, als aus der reinen Achtung gegen die Pflicht, welche uns diesen Eifer befiehlt? Es scheint beynah, als eile der Mensch mit seinen Handlungen der Pflicht beständig voran, und als entscheide sie erst hinterher, ob pflichtmäßig gehandelt sey oder nicht. So ist es eine Anforderung des Moralgesetzes, sein eignes Leben nicht zu achten, wenn es Rettung des Hülflosen gilt; aber es dachte wohl niemand, wenn er rettete, an diese Pflicht, sondern unwillkührlich sprang er hinzu, und riß seinen Bruder oder seinen Freund aus den Flammen oder der Fluth. Er setzte sich nicht aus Gehorsam gegen die Pflicht über die Gefahr hinweg, sondern er dachte an keine Gefahr, und fühlte beydes erst, nachdem er die Handlung vollzogen hatte. So dürfte es in allen Fällen, wo man reine Befolgung der Pflicht bey einem Menschen zu sehen glaubt, nicht schwer seyn, das Gegentheil zu zeigen. Dies kann nun freylich keinen Beweis für den Satz abgeben, daß reine Moralität nicht als des Menschen höchstes Ideal aufzustellen sey, denn es liegt schon in dem Begriff eines Ideals, daß es nirgends angetroffen wird; indessen mag es ihm zur Erläuterung dienen. Die reine Moralität kann deswegen das Ideal des Menschen nicht

seyn, weil sie eben in diesem Ideale, der Uebereinstimmung mit sich selbst, als Art in der Gattung begriffen ist. Der Charakter des Menschen ist Vernunft und Sinnlichkeit. Sobald man nun fragt, wie kann der Mensch mit sich selbst übereinstimmen? so werden sich diese drey Bedingungen ergeben: Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, (reine Moral,) Uebereinstimmung der Sinnlichkeit mit sich selbst, (Glückseligkeitslehre,) und die Vereinigung der Vernunft und Sinnlichkeit unter einander.

Die Schwierigkeit bey dieser letzten Vereinigung bleibt immer die Verschiedenheit der Gesetze der Vernunft und der Gesetze der Sinnlichkeit. Jene nehmen auf gar keine sinnlichen Anforderungen Rücksicht, sondern verlangen völlige Abwesenheit derselben zu ihrer richtigen Befolgung. Diese hingegen lassen die Gebote der Moral gänzlich unberührt, und stehen mit ihnen oft in klarem Widerspruch. So kann eine Handlung sehr moralisch seyn, ist aber allen Anforderungen unsrer Sinnlichkeit zuwider, und eine andre Handlung kann ganz offenbar zur sinnlichen Glückse-

ligkeit führen, die aber alle Moralität aufhebt *). Die moralischen Gesetze verlangen immer Aufopferungen im Gebiete der Sinnlichkeit, und diese letzte fordert sie umgekehrt im Gebiete des Sittengesetzes. Man kann daher die menschliche Natur als aus zwey verschiedenartigen Theilen bestehend betrachten, deren Principe in immerwährendem Kampfe unter einander begriffen sind, und wovon der Sieg des einen immer den Untergang des andern verkündigt.

Es ist gar keinem Zweifel unterworfen, daß die moralische Maxime im Falle eines solchen Kampfes die Oberhand behalten müsse; allein es ist auch leicht zu begreifen, daß sie nie einen vollkommenen Sieg davon trägt, weil der Mensch die Sinnlichkeit nicht von sich trennen kann, und sie an allen seinen Handlungen Antheil haben wird. Der Mensch wird also in dieser Rücksicht nie können, was er soll, obgleich seine moralische Maxime voraussetzt, daß er kann, was er soll. Er würde

*) Die Bestimmungen, welche die Eudaimonisten von der Glückseligkeit machen, können dieser Behauptung nicht entgegengesetzt werden, da sie schon Versuche enthalten, die Moral mit der Sinnlichkeit zu vereinigen. (S. Critik d. pr. Vern. 2te Auflage. S. 200. bis 202.)

also in ewigem Widerspruche mit sich selbst seyn, jene vollkommne Uebereinstimmung mit sich selbst würde für die Menschheit vergeblich gesucht werden. Nun kann freylich ein Ideal, so gewiß es Ideal ist, nie völlig erreicht werden, inzwischen muß doch die Möglichkeit gegeben seyn, es zu erreichen, denn wie könnte sonst ein Streben darnach im Menschen entstehen? Sollte daher eine Vereinigung des Moralgesetzes und der Gesetze der Sinnlichkeit Ideal des Menschen seyn, so muß sie als möglich gedacht werden können.

Reine Moralität und reine Sinnlichkeit lassen sich nicht vereinigen. Man kann daher behaupten, daß in einem Menschen, der das Ideal der Menschheit erreicht hätte, weder reine Moralität noch reine Sinnlichkeit angetroffen wird. Alle seine Handlungen müssen wegen der innigen Vereinigung des sittlichen und sinnlichen in ihm einen doppelten Charakter an sich tragen. Sie müssen dem Gesetze der Sittlichkeit und dem Gesetze der Sinnlichkeit gemäß seyn. Er wird aus Achtung für die Pflicht zu einer Handlung sich bestimmen, allein nicht bloß aus dieser Achtung, sondern auch weil sie seiner Sinnlichkeit gemäß ist. Umgekehrt bestimmt ihn die Sinnlichkeit zum Handeln, allein nicht bloß sie, sondern auch die

Achtung für das Sittengesetz. Aller Kampf zwischen Sinnlichkeit und Pflicht ist vorüber, und aus der herrlichsten Einheit gehen alle seine Handlungen hervor. Die Pflicht beherrscht nicht die Sinnlichkeit, hat nicht ihre Aeußerungen unterdrückt, beyde bestimmen den Menschen zu den nämlichen Handlungen. Ist aber eine solche Vereinigung denkbar, da Pflicht und Sinnlichkeit, wie wir oben sahen, in beständigem Kampfe begriffen sind? Sie sind es nur, sobald man sie als rein betrachtet, unterläßt man dies, so verschwindet ihr Widerspruch. Alle Gebote der Pflicht lassen sich versinnlichen, alle Begierden der Sinnlichkeit veredlen. Die Moral wird ins Gebiet der Sinnlichkeit herabgezogen, und die Sinnlichkeit zum Gebiete der Moral hinaufgehoben, sie sind eins und eben dasselbe. So z. B. ist es Pflicht, einem nothleidenden Menschen Gutes zu thun, es ist Neigung des Herzens, andre glücklich zu sehen, beydes bestimmt mich einem Dritten zu helfen. — So treibt mich meine Sinnlichkeit, das Leben zu genießen; aber die Moralität bewirkt, daß ich es nur auf eine edle Weise genieße. Bin ich im ersten Falle durch bloße Achtung gegen das Sittengesetz bestimmt? Keineswegs, denn meine Neigung bestimmte mich auch. Bin ich im zweyten

Falle durch das reine Princip der angenehmen Empfindungen, oder die Glückseligkeitslehre, zur Handlung bewogen worden? Eben so wenig, denn meine Moralität hatte auch Antheil daran. Der ganze Mensch soll wirken, wenn er wirkt, jede Einseitigkeit ist Mangel an Vollendung, er handelt in der höheren Ausbildung seines Wesens mit allen seinen Kräften, mit der größten Leichtigkeit, der größten Harmonie.

Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, wahrzunehmen, wie über diesen Punkt Männer von ganz verschiednen philosophischen Ueberzeugungen zusammentreffen. Storr *) spricht über das Kantische Moralprincip: „Der Mensch kann das Verlangen nach Glückseligkeit, welches physisch nothwendig ist, nicht aufgeben und demselben die Achtung fürs Gesetz standhaft entgegensetzen.“ Diesen Satz wird die Erfahrung fortwährend bestätigen, es wird nie reine moralische Menschen in der Welt geben. Schelling urtheilt auf eine ähnliche Weise von der Höhe der Speculation: **) „Eben so wenig, als Glückseligkeit etwas von dem reinen Willen unabhängi-

*) Ueber die Kantische Relig. Lehre S. 46.

**) System des transscendentalen Idealismus S. 404.

ges seyn kann, eben so wenig läßt sich denken, daß ein endliches Wesen einer bloß formalen Sittlichkeit nachstrebe." Identität des reinen Willens mit der Glückseligkeit, vollkommne Uebereinstimmung derselben im Handeln ist des Menschen höchstes Ziel, nicht reine formale Achtung des Sittengesetzes, welche nie die geringste Gemeinschaft mit der Glückseligkeit erhält.

Unsre Pflichten werden uns durch diese Ansicht des menschlichen Ideales in einem ganz veränderten Bilde erscheinen. Sie möchten vielleicht den kalten gefühllosen Charakter verlieren, den sie sonst bey jeder Anwendung im menschlichen Leben äußern. Sie würden vielleicht einen ganz andern Maßstab des moralischen Verdienstes an die Hand geben, als den man nach Kantischen Grundsätzen anzuwenden pflegt. Die nähere Untersuchung dieser Gegenstände liegt indessen so entfernt von unserm jetzigen Zwecke, daß wir uns nicht weiter darauf einlassen dürfen, als sie mit der Religion in Verbindung stehen.

Nur einem Einwurf wäre zu begegnen. Wird nicht der reinen moralischen Maxime ihre Gültigkeit benommen, wenn man reine Moralität nicht als das Ideal des Menschen betrachtet? Für die W i s s e n s c h a f t keinesweges. Soll sie in Klar-

heit und Deutlichkeit aufgestellt werden, so muß ihr Grundsatz dasjenige enthalten, wodurch sie sich von andern Wissenschaften unterscheidet. Soll also eine Moral, nicht eine Klugheitslehre gegründet werden, so muß die Maxime derselben von aller fremden Beymischung rein seyn. Sie kann also nicht anders ausfallen, als sie durch die praktische Vernunft aufgestellt wird. Hingegen menschliche Handlungen können nicht den Charakter der wissenschaftlichen Abtheilung an sich tragen, in ihnen sind alle Fächer, die zum Behuf jener Abtheilung gemacht wurden, eins und eben dasselbe. So ist die Logik eine Wissenschaft der Form des Denkens; es wird aber niemand im Stande seyn, dieser Form gemäß zu denken, ohne mit der Form den Gehalt zu verbinden. Niemand kann denken, ohne worüber nachzudenken. Um zu sehen, ob er richtig gedacht habe, mag er seine Gedanken nach der logischen Form untersuchen, und sie wird ihm alsdann zum Probirstein dienen. Es wäre möglich, daß es Menschen gäbe, die so richtig dächten, daß sie der Prüfung ihrer Gedanken durch die logische Form nicht bedürften. Ihr Denken brauchte alsdann keine Anwendung der Logik. Das nämliche Verhältniß gilt bey der Moral und den moralischen Handlungen. Moral dient

zur Prüfung unsers Verhaltens. Ein vollendeter Mensch wird dieser Prüfung nicht bedürfen, und braucht also keine Moral, so wenig wie der vollkommen richtige Denker eine Logik braucht. — Ehe aber diese höchste Vollkommenheit des Menschen eintritt, wird jede Prüfung sehr nothwendig seyn, und so lange noch einseitige Cultur der Sinnlichkeit in der Welt gefunden wird, kann nichts dienlicheres geschehen, als daß man ihren Einfluß schwächt, und, um die Autorität der Moral herzustellen, die Sinnlichkeit mit schwarzen Farben schildert.

Aus dem Bisherigen erhellt: ist reine Moralität das Ziel des menschlichen Strebens, so wird der Glaube an Religion dem Menschen nothwendig schädlich. Jetzt bleibt die Frage zu beantworten übrig: Wenn Vereinigung der Moralität und Sinnlichkeit für unsre Menschenwelt die höchste Tendenz ist, in welches Verhältniß tritt alsdann die Religion?

Alle Gründe, welche gegen den Glauben an eine Religion daraus hergenommen werden können, daß sie die reine Moralität bey dem Menschen schwächt, verlieren ihre Bedeutung. Wenn moralische Vorschriften in einer Religion enthalten sind, und ein Mensch würde durch dies göttliche Gebot

noch ein stärkeres Gewicht ihrer Anforderungen bey sich empfinden: so würde der Nachtheil, welchen die reine moralische Achtung dadurch leidet, uns zu keinem ungünstigen Urtheile über die Religion berechtigen. Vielmehr ist Religiosität der einzige Weg, auf dem der Mensch zur Uebereinstimmung seiner Moralität und Sinnlichkeit gelangen kann. Die Religion versinnlicht das Gebot der Moral und veredelt die Triebe der Sinnlichkeit. Es bleibt nicht bloß ein reines von der Vernunft gegebnes Gesetz, was zu dem Menschen spricht, sondern es ist Stimme des mächtigsten, besten Wesens, dem der Mensch sein Daseyn verdankt. Was er sonst wohl zu verantworten glauben könnte, muß in der Gegenwart eines so heiligen Wesens, das die kleinste unsrer Handlungen sieht, erniedrigend und unwürdig erscheinen, das Wohlgefallen eines Gottes gilt der Sinnlichkeit mehr, als jede andere Befriedigung. Die Aufopferungen und Beschwerden, denen sich der Mensch in diesem Leben unterzieht, werden in einem künftigen und beßren Zustande vergütet, Gegenwart und Zukunft werden fest mit einander vereinigt. Die Mühseligkeiten und Leiden des Lebens sind Vorspiele und Uebungen für das Herrliche, was sich in der Folge entwickeln wird, und das

Grab, sonst dem fühlenden Menschen so schrecklich, wird der Uebergang in ein beßres und vollkommneres Daseyn. Die Religion schließt sich grade dort an den Menschen, wo er dieses Anschließens bedarf, macht ihn dort stark, wo seine Schwäche am sichtbarsten ist, und hebt den Kampf zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit. Sie befriedigt das menschliche Streben nach Einheit, bewirkt eine Harmonie seiner Kräfte, wie sie von dem menschlichen Bedürfniß gefodert wird. *) Seyn und Werden sind durch sie unzertrennlich mit einander verknüpft.

Freue dich, menschliches Geschlecht, dieser schönen Ansicht des Lebens! Mit den heiligsten Gefühlen sollst du in dasselbe treten, dein Glück und dein Recht nur in der Veredlung deines ganzen Wesens suchen. Wie nahe schließt sich deine reinste, geistigste Freude an die Vorstellungen von Gott und Zukunft! Vortrefflich spricht Gar-

*) Stäudlin Grundrisse der Tugend- und Relig. Lehre Th. 2. 1ste Hälfte S. 37. Schon der Begriff einer Religion bringt auf einmal Harmonie und Einheit in alle unsre Erkenntnisse, Wünsche, Hoffnungen; was wird nicht vollends der Glaube selbst thun?

ve: *) „Wer genießt eines schönen Tags, der glänzenden Sonne, der heitern Luft, des sanftwallenden Abendlichts, einer mit allen Schönheiten des Frühlings geschmückten Flur, wer genießt ihrer mehr, als der, welcher in allem diesem einen großen, über alles erhabnen, ihm zulächelnden, ihm Wohlseyn zusagenden, Wohlseyn von Zeit zu Zeit (als ein Unterpfand einer bessern Zukunft) verschaffenden Freund erblickt? Und wer fühlt nicht, wenn ihn die Natur in eine Rührung dieser Art versetzt, sich zu allem Guten gestärkter, zur Uebernehmung schwerer Pflichten aufgelegter; wer drückt nicht in derselben seine Mutter, seinen Freund, zärtlicher ans Herz? Wer denkt nicht alsdann an die Beschwerden des Lebens, an die Beleidigungen, die ihm wiederfahren, an den Druck, welchen er von Höheren leidet, mit mehr Gelassenheit? Und ist dies nicht eine Fassung der Seele, die sich der Vollkommenheit nähert, die zur Ausübung der Tugend vorbereitet? Und war diese nicht die Folge der lebhaft gewordenen Idee von Gott?" —

*) In seinen philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen zu Cic. Büchern von den Pflichten. Th. 2. S. 44.

Die Religion, da sie Moralität und Sinnlichkeit mit einander vereinigt, muß auch von beyden den Charakter an sich tragen, obgleich es weder der Charakter der reinen Sinnlichkeit, noch der reinen Moralität seyn kann. Es giebt daher keine Religion ohne Spuren der Sinnlichkeit, *) so wenig eine Religion, sey sie auch noch so sinnlich, ganz ohne moralischen Inhalt seyn wird. Menschen, bey denen die Sinnlichkeit das Uebergewicht hat, nähern sich einem Religionsglauben, in welchem das Sinnliche herrscht; andre hingegen, bey denen die Moralität den Rang behauptet, haben in ihrer Religion weniger Sinnliches. Ganz ohne Sinnlichkeit kann indessen keine Religion bestehen, so wenig der Mensch, vermöge seiner Menschheit, ohne Sinnlichkeit denkbar ist. Ein Gott ohne alle sinnliche Prädicate wäre ein rein moralisches Wesen, welches aus bloßer Achtung **) gegen das Sittengesetz handelte. Sei-

*) In diesem Sinne ist es wahr, was in der Crit. aller Offenb: S. 80. gesagt ist: „Ganz rein von Sinnlichkeit ist in concreto keine Religion, denn eine Religion überhaupt gründet sich auf das Bedürfniß der Sinnlichkeit."

**) Auch Achtung ist schon ein menschlicher Ausdruck. Wollte man selbst diesen von der Idee Gottes entfernen, so bliebe nichts über als das reine Sitten-

ne höchste Freyheit bestände darinn, daß er nie etwas anders wollte, als was rein vernunftmäßig wäre. Als strenger und unpartheyischer Richter der Handlungen des Menschen, würde er jeden nach dem Maße seiner Sittlichkeit strafen oder belohnen. Der Mensch kann und darf nichts von ihm erwarten, als was er in Rücksicht seines moralischen Werths zu fordern berechtigt ist. In die Hand des Menschen selbst ist der Ausspruch seines ewigen Richters gegeben. So erhaben dieser Gedanke auch seyn mag, ist er dennoch mit einer Religion unverträglich, weil sie nach obiger Darstellung nicht ohne Sinnlichkeit gedacht werden kann. Obgleich also diese Vorstellung eines rein moralischen Wesens der Vernunft vollkommen angemessen wäre, und Gott als ein sinnliches Wesen kein Gott mehr bleibt, so ist sie dennoch für den Menschen nicht anpassend. Es zeigt sich hier einer von den Fällen, in denen die theoretische Vernunft mit den praktischen Bedürfnissen nicht übereinstimmen kann, wo die wirklichen Handlungen des Menschen von den bloßen Erklärungen derselben sich unterscheiden. Wenn der Mensch einen

gesetz selbst. Das Sittengesetz in Activität gedacht, wäre alsdann die unsinnlichste Vorstellung Gottes.

Gott haben soll, so wird er ihm menschliche Eigenschaften geben. Außer der Heiligkeit und Allmacht wird er ihm auch Güte beylegen, er wird Gott als ein Wesen schildern, das die Menschen liebt und glücklich zu machen sucht, wenn sie gleich gegen seinen heiligen Willen sich so oft versündigen. Offenbar ist hier eben so gut Sinnlichkeit im Spiele, als wenn sich der Mensch Gott als ein Wesen denkt, welches wegen seiner Vergehungen auf ihn zürnt und ihn haßt. Sind Zorn und Liebe Prädicate eines reinmoralischen Wesens? Läßt sich von ihm Zuneigung oder Abneigung erwarten, in welchem bloß des moralischen Gesetzes höchste Achtung herrscht? Dennoch ist der Geist der Religion, daß sie dem höchsten Wesen Liebe und Güte giebt. Die ganze Welt wird ein Beweis dieser Güte, jeder Genuß des Lebens, ja das Leben selbst, ist ein gütiges Geschenk seiner Hand. Wird die Religion m e n s c h l i c h seyn, wenn ihr dieser Charakter der Sinnlichkeit mangelt? Wird sie ihren Zweck erfüllen, den Menschen vollkommen einig mit sich selbst zu machen, wenn sie von aller Sinnlichkeit gereinigt würde? So wenig der Mensch ein rein moralisches Wesen werden kann, so wenig kann sein Gott ein reinmoralisches Wesen seyn, weil dies den Forderungen an eine Re-

ligion widerspricht. Je größeres Uebergewicht die Sinnlichkeit bey einem Menschen hat, desto sinnlicher wird auch seine Religion seyn, und je mehr die Moralität mit seiner Sinnlichkeit in angemessenes Verhältniß kömmt und sich mit ihr vereinigt, desto gereinigter wird die Religion ausfallen. Ganz rein wird sie nie, so lange wir noch Menschen seyn werden. *)

Es könnte scheinen, als wenn dies Ideal der Verbindung und Vermischung der Sinnlichkeit mit der Moralität nicht erhaben genug für den Menschen sey, daß es tausenden und vielleicht nicht den achtungswerthesten Menschen gelingen könne, es zu erreichen, daß sonach die Religion den Menschen in seinem höhern Streben nicht unterstütze, sondern aufhalte; allein dies widerspricht der ganzen menschli- Natur und einer Menge von Erfahrungen. Im

**) Stäudlin Gründe der Tugend- und Religionslehre Th. 2. 1ste Hälfte S. 359. „Unsre Vorstellungen von Gott bleiben immer menschlich, wir können es gar nicht vermeiden, uns ihn als ein uns ähnliches Wesen zu denken." —

Wigenmann's Result. der Jac. und Mendels. Phil. S. 53. — „Der Mensch trägt seine Art zu seyn auf die Natur über, sieht überall Wesen, die ihm gleich sind und erschafft sich eine Gottheit aus und nach sich selbst." —

Menschen, so wie er jetzt gewöhnlich gefunden wird, liegen Sittlichkeit und sinnliche Neigung immer im Streit, und es bedarf wohl keiner vielen Belege, daß jene vollkommne Einheit unsers Willens, wo beyde auf den nämlichen Zweck wirken, eine anhaltende Verbesserung und wechselseitige Annäherung erfordern würde. In einzelnen Handlungen des Edelmuthes, der Liebe und des Wohlwollens äußert sie sich dennoch auf eine merkwürdige Weise, und grade diese sind es, welche wir am meisten hochschätzen und lieben. Kann uns die Religion nur auf einen solchen Weg der Veredlung führen, kann sie das Sittliche und das Sinnliche in ihm zu einem großen Ganzen verbinden; so leistet sie mehr, als jede Regel, als jede Vorschrift.

V.

Einfluß einer Offenbarung.

Jetzt erst sind wir im Stande, das Verhältniß, welches eine geoffenbarte Religion zum Menschen hat, aufzufinden. Wir mußten nothwendig vorher den festen Gesichtspunkt bestimmt haben, aus dem wir es betrachten wollten. Hierzu ward eine Aufsuchung der ersten Gründe aller Religion erfordert. Nach demjenigen, was man über sie ausmachte, ist stets der Werth und das Gewicht einer Offenbarung entschieden worden. In Zeiten, wo man das menschliche Erkenntnißvermögen als schwach und kurzsichtig betrachtete, suchte man in ihr eine Quelle zu neuen Erkenntnissen, und in neueren Zeiten, da man die Mängel des menschlichen Begehrungsvermögens eingesteht und

nur praktisch über alle Angelegenheiten der Religion urtheilen will, bedient man sich ihrer, den wankenden Willen zu unterstützen und das moralische Gesetz allgemein geltend zu machen. — Unsre Ansicht wird folgende seyn.

Die Triebe und Bedürfnisse des Menschen zu einer Religion können nach den eben angestellten Bemerkungen nur dann befriedigt werden, wenn er sich bloß und lediglich vermöge dieser Bedürfnisse entschließt, eine Religion anzuerkennen. Ihr wird er alsdann mit gläubigem Herzen anhangen, durch sie wird er die Widersprüche, welche ihn beunruhigten, gelöst finden. Allein die große Schwierigkeit, welche nicht wenigen Menschen ihre Ruhe und ihr Glück geraubt hat, besteht eben in diesem Anerkennen. Der Schritt scheint zu willkührlich, zu wenig überdacht, als daß sie sich so leicht zu ihm entschließen sollten. Dies liegt nicht etwa an der besondren Stimmung einzelner Individuen, welche vielleicht durch angeborne Aengstlichkeit oder eine Schwäche ihrer Kräfte verhindert werden könnten, das zu thun, was sie zu thun wünschten; sondern es ist im Wesen dieser Handlung gegründet. Wir sollen außer den Gränzen unsrer Sinnlichkeit ein Wesen setzen, von dem wir gar keine Begriffe haben können,

welches wir uns bloß unter dem Bilde des edelsten, was wir kennen, denken müssen. Dies Wesen soll nicht etwa eine bloße Idee in uns seyn, sondern etwas objectives, von Ewigkeit her ohne unser Zuthun existirendes. Obgleich wir nur dasjenige ein Object nennen können, von dessen Daseyn wir durch unsre Sinne gewiß werden, soll dennoch dies Wesen das vollkommenste objective Daseyn besitzen. Solche Widersprüche müssen jedem auffallen, der sich von einem Daseyn Gottes überzeugen will. Und was für Beweise haben wir für das wirkliche Daseyn jenes höchsten Wesens? Nichts anders als ein subjectives Bedürfniß, welches uns zu dieser Annahme treibt. Vermöge desselben machen wir aus, daß ein Gott existirt. Wunderbare Vermessenheit! Bey der Anerkennung unsrer Schranken, mit Bedacht sie zu überschreiten, und ein überschwengliches Wesen uns zu schaffen, von dem wir nichts begreifen und uns als seine Geschöpfe denken sollen! Offenbar würde ja kein Gott existiren, sobald uns das Bedürfniß der Annahme dieses Daseyns fehlte! Vielleicht möchte schwerlich jemand im Stande seyn, wenn er sich aller seiner Handlungen deutlich bewußt wird, mit Wahrheit an einen Gott zu glauben. Dennoch aber bleibt dies Anerkennen einer

Religion der einzige Grund ihrer Möglichkeit. Der Widerspruch, welchen wir oben dadurch zu heben suchten, daß wir die Nothwendigkeit eines absoluten Anerkennens der Religion behaupteten, ist daher gar nicht aufgehoben, weil man nicht einsieht, wie der Mensch ohne neuen Widerspruch diese Handlung vornehmen kann. Läßt sich dieser Widerspruch heben und ist die Handlung des Anerkennens und des Annehmens einer Religion vernünftig möglich?

Von diesem Punkte wird der Mensch zur Offenbarung geführt. Es mangelt ihm, um das Daseyn Gottes und die damit verknüpften Religionswahrheiten anzunehmen, nichts als eine Autorität, durch welche er überzeugt wird, daß nicht bloß subjective Forderungen, sondern auch objective Gründe seine Annahme rechtfertigen. Es ist klar, daß ohne den subjectiven Trieb zur Religion keine Autorität sie hervorbringen würde; daß also der Mensch in seinem ganzen Verhalten hierbey thätig ist; allein die Autorität bestärkt seinen Entschluß, und hebt die Schwierigkeiten, welche sonst damit verbunden wären. So mangelt es uns oft, um wichtige Handlungen zu unternehmen, nur an der Versicherung eines Freundes, daß es so recht sey, um uns zum unwandelbaren Entschlusse

zu bestimmen. So bedürfen wir zur Ueberzeugung von Religionswahrheiten gleichsam einer Rechtfertigung vor uns selbst, daß wir nicht bloß nach unsrer Willkühr, sondern mit zureichendem Grunde gehandelt haben. Gewiß könnte keine Autorität für den Menschen in dieser Rücksicht wichtiger und entscheidender seyn, als eine solche, welche von dem unendlichen Wesen selbst herrührte, von dessen Daseyn wir uns zu überzeugen wünschen. Hätte sich dieses Wesen auf irgend eine Art uns offenbaret, hätte Gott selbst auf eine unläugbare Weise uns seine Existenz zu erkennen gegeben, so würden jene Schwierigkeiten der Annahme seines Daseyns verschwinden; durch inneres Bedürfniß getrieben, und durch seine Offenbarung autorisirt, würden unsre Zweifel gelöst, und unser Glaube gegründet seyn. Dieses bestimmt denn auch den Sinn, in welchem das Wort Offenbarung für unsern Zweck genommen werden muß. Ohne an eine bestimmte Offenbarung zu denken, wird hier bloß die Möglichkeit vorausgesetzt, daß Gott dem Menschen etwas bekannt mache. Dasjenige, was von uns als etwas von Gott kommendes angesehen wird, ist Offenbarung. Wer diese Erde, welche wir bewohnen, als ein Werk Gottes, welches fortdaurend

unter seinem Einflusse steht, betrachtet, dem ist sie Offenbarung Gottes. Jede Begebenheit seines Lebens steht ihm unter der Leitung jenes höchsten Wesens, und im Verlaufe der Tage erkennt er immer mehr das Daseyn des unsichtbaren Beherrschers der Welt. Ohne Zweifel wird ein Mensch bey solcher Stimmung seiner Seele seine Autorität gefunden haben, er wird vermöge derselben aufrichtig an einen Gott glauben.

Eine andere Art der Offenbarung ist diejenige, welche außerhalb des gewöhnlichen Ganges der Natur sich zeigt. Diese Art der Offenbarung ist es, welche man sich gewöhnlich bey diesem Worte denkt, und worüber die Stimmen am mehrsten getheilt sind. Nicht der ganze Verlauf des menschlichen Lebens, nicht eine Menge von Ereignissen, durch welche der Mensch zu Gott geführt wird, machen die Autorität aus, auf welche er sich bey seinem Religionsglauben beruft, nicht die ganze allgemeine Einrichtung der Natur, welche zum Besten des Menschen da ist; sondern irgend eine besonders merkwürdige und ungewöhnliche Begebenheit seines Lebens, irgend eine seltne Naturerscheinung, werden ihm Beweise, daß Gott sich offenbaret hat. Es ist dem Menschen gleichsam das allgemeine Verhältniß, in welchem er

zu dem höchsten Wesen steht, dessen sich alles, was lebt und geschaffen ist, freut, noch nicht hinreichend; sondern er sucht noch eine ganz besondre Verbindung und Gemeinschaft mit demselben, welche von einer ganz besondern Vorsorge Gottes zeugen soll. Von welcher Art die Zeichen seyn mögen, an denen man solche specielle Offenbarung erkennt, wollen wir unentschieden lassen. So viel ist indessen außer allem Zweifel: daß der Mensch, sobald er zur Ueberzeugung von einer besondern Offenbarung gelangt ist, keinen Anstand nehmen wird, das Daseyn des Urhebers dieser Wirkung als ausgemacht und gegen allen Zweifel entschieden anzunehmen. Er wird keine andre Autorität mehr suchen dürfen, welche seinen Glauben unterstützt, und ihm das Setzen der Existenz eines höchsten Wesens erleichtert. Seine Religion wird eine Festigkeit bekommen, die durch nichts erschüttert werden kann, und so gewiß er von seinem eignen Daseyn überzeugt ist, wird er glauben an den, zu dem alle Triebe seines Herzens ihn führten, und dessen Gegenwart er erfahren hat. *)

*) Was ich hier von der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu zeigen gesucht habe, gilt in gleichem

Man möchte diese Wirkungen vielleicht gelten lassen, im Falle der Mensch selbst in seinem eignen Leben irgend ein besondres Ereigniß anführen kann, wodurch er sich zur Annahme einer besondern Offenbarung Gottes berechtigt hält. Bey seinem Streben nach objectiver Gewißheit, wird sicher eine Begebenheit, welche in der Welt der Objecte vorgeht, und eben so gut wie jedes andre Object von ihm erkannt wird, auf ihn den größten Eindruck machen. Kein Wunder also, wenn Menschen, die eine Offenbarung selbst erfahren haben, mit der größten Beständigkeit auf ihrem Glauben beharren, den ihnen auch niemand nehmen kann, weil er sich nicht mit ihnen in gleicher Lage befindet, weil er dasjenige eben nicht

Grade von der Unsterblichkeit, und auf diese beyden Grundwahrheiten stützt sich ja die ganze Religion. So sehr wir durch unser Bedürfniß zur Annahme einer Unsterblichkeit getrieben werden, fehlt uns dennoch der zureichende Grund, um ihr Gewißheit zu geben, und sie erhält daher diese Gewißheit nur durch einen Machtspruch. Die oben erwähnten Schwierigkeiten finden auch hier statt, und werden verstärkt durch das Bild der allgemeinen Vergänglichkeit, welche wir täglich wahrnehmen. Glaube an eine Offenbarung erleichtert die Annahme der Gewißheit einer ewigen Fortdauer, und rechtfertigt sie vor unsern eignen Augen.

kennt, welches ihnen so wichtig ist. Inzwischen werden nur wenige dieses Vortheils theilhaftig, und die meisten Menschen leben ohne die mindesten Spuren irgend einer speciellen göttlichen Wirkung. *) Wie ist es möglich, daß sie sich auf eine Offenbarung berufen können, die ihnen für ihre Religion wichtig scheint? Woher können sie die Autorität nehmen, deren sie zur Annahme und Ueberzeugung von den Religionswahrheiten bedürfen? Gewiß nicht anders, als aus der Geschichte! Dasjenige, was ihrer eignen Erfahrung fehlt, müssen andre einst erfahren haben, es müssen Geschichtsfacta seyn, welche dem Menschen Anlaß geben, sich zu überzeugen, daß Gott sich einst offenbarte. Eine vollständige Ueberzeugung hiervon wird die nämlichen Folgen für sie haben, als wenn ihnen selbst die Offenbarung wiederfahren wäre. Alles, was zu Geschichtkenntnissen gehört, ist auch grade für diesen Gebrauch sehr passend. Jede Begebenheit, welche zu den gesche-

*) Die Begriffe von specieller Wirkung der Gottheit sind offenbar relativ, und es steht in dem Willen des Menschen, welche er dafür halten will. Wenn aber die meisten sich nicht auf eine ihnen geschehene besondre Offenbarung berufen, so muß man schließen, daß ihnen auch keine geworden sey.

henen gezählt wird, trägt den höchsten Charakter des Positiven, welchen der Mensch grade zum Setzen seiner Religion fordert. An einem geschehenen Facto ist nichts mehr zu ändern, nicht der kleinste Umstand kann aus seiner Stelle gerückt, weder Anfang noch Folgen dessen, was geschehen ist, können verhütet werden, unabänderlich stehen sie mit der vollkommensten objectiven Gewißheit. Der Weg, auf welchem wir zu einer historischen Kenntniß gelangen, ist wieder bloße Autorität. Es giebt nicht etwa Beweise a priori, daß nothwendig dies oder jenes sich habe ereignen müssen, nicht etwa Gründe, welche uns bewegen, aus freyer Willkühr zu glauben, daß dieses oder jenes sich zugetragen habe; sondern Zeugnisse, Erzählungen von Thatsachen. Autorität der Geschichtschreiber ist es, worauf sich der Glaube an eine Erzählung stützt, die nämliche Autorität, welche uns von den Begebenheiten und Vorfällen des gestrigen Tages unterrichtet, bey welchen wir nicht gegenwärtig waren; die nämliche Autorität, welche wir in jedem Augenblicke unsers Lebens anerkennen. Auf sie gründet sich der Glaube an eine geschehene Offenbarung, und bringt die nämlichen Wirkungen für

die Gewißheit der Religion hervor, als der Glaube an eine Offenbarung, die mir selbst wiederfahren ist. Es kommt noch dieser Umstand hinzu, welcher ihn der menschlichen Natur angemeßner macht: daß zur Entscheidung irgend einer Begebenheit in der Geschichte mit Gründen gestritten werden kann, daß man zu beweisen und dagegen zu beweisen vermag, und nur auf diesem theoretischen Wege zur Entscheidung gelangt. Wir haben oben gesehen, daß gerade ein theoretischer Beweis für das Daseyn Gottes und die übrigen Religionswahrheiten dem Menschen fehlte, um das Bedürfniß einer Religion durch das Setzen derselben zu befriedigen. Daher ist es ihm sehr willkommen, wenn er bloß historisch etwas auszumachen braucht, um eine Gewißheit zu erhalten, die ihm a priori mangelt. Er nimmt keinen Anstand, sobald er diese historische Gewißheit erhalten hat, gläubiger Bekenner einer Religion zu werden. Es findet sich aus dieser Ursache, daß die Anhänger irgend einer Offenbarung stets mit dem größten Eifer für die Facta der Geschichte gestritten haben, und mit der Evidenz ihrer Geschichte auch alles übrige verloren hielten. Dunkles Gefühl leitete sie hierinn ganz

richtig, und wenn sie ihre Offenbarung und den Gewinn, welchen sie von ihr erhielten, nicht aufgeben wollten: so mußten sie fest und unveränderlich an dieser Gewißheit halten.

VI.

Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung.

Der Inhalt jeder Offenbarung läßt sich so wie ihr übriges Verhältniß zu dem Menschen auf gewisse Hauptpunkte zurückführen, die mehr oder weniger in jedem einzelnen Falle eintreten müssen. So wird auch unsre bisherige Ansicht den Charakter der Offenbarung überhaupt in einem eigenthümlichen Lichte darstellen. Wenn das Bedürfniß der Religion, vermöge der höchsten praktischen Idee, in jedem Menschen gegründet ist; wenn die Anerkennung derselben außerdem bey jedem Menschen die obenerwähnten Schwierigkeiten hat, und eine göttliche Offenbarung zur Hebung dieser Schwierigkeiten beyträgt: so ist sie nicht bloß für einen Theil der Menschen, etwa

für diejenigen, deren Sinnlichkeit die Vernunft überwiegt, wichtig, sondern für die gesammte Menschheit. Was uns zur Annahme einer Offenbarung treibt, ist nicht eine individuelle Schwäche, welche wir bey größerer Ausbildung unsrer Kräfte verlieren werden; sondern es ist Schwäche des ganzen Geschlechts, Gefühl der Schranken des Menschen. Tragen wir dies subjective Verhältniß zu uns als einen objectiven Charakter auf die Offenbarung über, so erhält sie: Anspruch auf allgemeine Gültigkeit. Jede Offenbarung enthält daher eine Tendenz zum allgemeinen Glauben an sie, so wie jeder Mensch, der von ihrer Wahrheit überzeugt ist, allgemeine Annahme derselben erwartet. Eine Offenbarung, der dieser Anspruch auf allgemeine Gültigkeit fehlte, würde schon dadurch aufhören, Offenbarung zu seyn, so wie ein Mensch, der von dieser allgemeinen Gültigkeit nicht überzeugt wäre, schon dadurch aufhören würde, an sie zu glauben.

Eine Offenbarung soll dem Menschen positive Autorität *) geben, wodurch er die An-

*) Um desto unbegreiflicher ist der Grundsatz mancher neueren Theologen, daß sie von einer Offenbarung alles Positive ausschließen, und sie mit der Vernunftreligion identisch machen wollen. Offenba-

Bayerische
Staatsbibliothek
München

nahme einer Religion vor sich selbst rechtfertiget. Sie muß daher diesen positiven Charakter behaupten und sich auf nichts anders als auf göttliche Autorität stützen. *) Alle Wahrheiten, die durch sie bekannt gemacht werden, müssen ohne Anführung ihrer Ueberzeugungsgründe hingestellt seyn. Würden diese Ueberzeugungsgründe hinzugefügt, so stützte sie sich nicht mehr auf bloße Autorität. Was eine Offenbarung z. B. über das Daseyn

rung unterscheidet sich eben dadurch von Vernunftreligion, daß sie im besondern Sinne *positiv* ist, und es hätte nie Offenbarung gegeben, wenn nicht dies Positive zum Bedürfniß des Menschen gehörte.

*) Sehr richtig urtheilt *Storr*: (Bemerkungen über die Kant. Religionslehre S. 22.) *Autoritäten* und Zeugnisse sind es, durch welche wir uns gewöhnlich von solchen Dingen unterrichten lassen, die zwar überhaupt Gegenstand der menschlichen Sinne seyn können, aber wenigstens kein wirklicher Gegenstand *unsrer* Sinne oder *unsrer eignen* Erfahrung geworden sind. Nun gilt aber in Ansehung übersinnlicher Dinge *keines Menschen* Autorität, es müßte denn erweislich seyn, daß ihm etwas ganz *besondres*, dessen sich andre Menschen nicht rühmen können, wiederfahren, und ihm anderswoher mitgetheilt worden sey. — — Um von solchen Dingen glaubwürdig versichert zu werden, kann aber keine größere Autorität, als die *göttliche*, gefordert werden.

Gottes und die Unsterblichkeit des Menschen enthält, kann nichts anders seyn, als: es ist ein Gott, es ist eine Unsterblichkeit. Beweise von diesen Sätzen darf sie nicht liefern. Selbst alle moralischen Pflichten, welche sie empfiehlt, müssen als statutarisches Gebot abgefaßt seyn. Keine Gründe aus der praktischen Vernunft und ihrem absoluten Gebote hergenommen, dürfen sie begleiten. Kein moralisches System darf daher in ihr angetroffen werden, obgleich wir vielleicht ihre statutarischen Gebote aus einem Systeme herleiten mögen. *) Alles, was Menschen in einer Offenbarung suchen und finden können, wird nichts weiter seyn, als das einfache: Es ist! — Großer Gewinn liegt in diesen Worten für den, der sie mit Festigkeit ergreift, ihren ganzen Sinn erschöpft und anwendet! In ihnen vereinigen sich seine wichtigsten Wünsche und Hoffnungen und werden ihm zur daurenden Gewißheit.

Eine Offenbarung muß ferner an ein Ereig-

*) Wenn die christliche Religion geoffenbarte Religion seyn soll, so kann sie das reine Moralprincip so wenig, als irgend ein andres enthalten. Ob sie sich nicht mit ihnen vereinigen lassen müsse, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht hieher gehört.

niß in der Sinnenwelt geknüpft seyn, weil dem Menschen nur dadurch objective Gewißheit zu Theil werden kann. Wenn er selbst kein solches Ereigniß erfahren hat, so muß die Geschichte dasselbe liefern. Von der historischen Gewißheit der Begebenheit, woran eine Offenbarung geknüpft ist, muß sich der Mensch überzeugen können. Ohne diese Ueberzeugung wäre kein Glaube an eine Offenbarung denkbar.

Wir haben oben gesehen, daß die Annahme einer Religion die Moralität des Menschen und seine Sinnlichkeit in Uebereinstimmung bringt. Eine geoffenbarte Religion muß diese nämlichen Wirkungen auf den Menschen äußern. Ihre Lehren müssen sich sowohl an die Moralität als die Sinnlichkeit des Menschen genau anschließen. Wenn man dasjenige, was eine Offenbarung subjectiv im Menschen hervorbringen soll, als ihr objectives Kennzeichen festsetzen wollte, so muß sie ein Ideal dieser Vereinigung der Moralität und Sinnlichkeit enthalten; muß den Menschen sichern, daß er nicht auf der einen Seite seiner Sinnlichkeit zu unbedingt folgt und die weniger sinnlichen Forderungen seiner Vernunft vernachlässigt, und auf der andern Seite, daß er nicht aus Einsicht in den schädlichen Einfluß überwie-

gender Sinnlichkeit sie gänzlich unterdrücken will, und dadurch gegen seine eigne Natur kämpft. Beyden Abwegen muß durch sie vorgebeugt seyn, und daher wird sie für den grob sinnlichen Menschen, (der alle seine Handlungen nur zur Befriedigung seiner Sinnlichkeit vornimmt,) ein Mittel, ihn zur Moralität zurückzuführen, und für denjenigen, der sich zu gewaltsam von der Sinnlichkeit loszureißen sucht, eine Warnung, seiner Menschheit eingedenk zu seyn.

Da wir einer Offenbarung positive Autorität als Charakter zugestanden haben, und Einmischung sinnlicher Lehren als nothwendig annahmen: so scheint es, als wäre dem Aberglauben ein weites Feld eröffnet. Autorität und Sinnlichkeit sind es ja, worauf er sich immer stützte; wo finden wir nun eine Gränze für die unzählige Menge von Offenbarungen, welche ein Mensch durch Autorität und zum Behufe seiner Sinnlichkeit annehmen könnte? Wenn wir Religionswahrheiten nur durch einen Machtspruch gewiß machen können, wenn wir durch eigenmächtige Handlung das Daseyn Gottes und eine Unsterblichkeit setzen müssen; ist es nicht einem jeden freygestellt, wie viel er auf diese Weise als gewiß annehmen will? Dürften wir irgend einen Menschen der Verkehrt-

heit beschuldigen, wenn er Dinge annähme, die uns als ganz ungegründet und falsch vorkommen? Wir haben keinen andern Grund für unsern Glauben an Religionswahrheiten anzuführen als er, nämlich: subjectives Bedürfniß, welches uns veranlaßt, objectiv etwas festzusetzen. Gesetzt nun, er hat ein Bedürfniß, ganz andre Dinge anzunehmen, welches wir freylich nicht fühlen; wie können wir behaupten, zu unsrer Annahme mehr berechtigt zu seyn? Wollen wir uns auf eine Offenbarung berufen, so thut er vielleicht das nämliche, und eine Vereinigung wird völlig unmöglich. Es ließe sich demnach gar nicht sagen: ein Mensch hätte seine Religion mehr geläutert, wie der andre; denn sie folgten beyde ihrem Bedürfnisse, welches sie zur Annahme der Religionswahrheiten berechtigt. Hierinn liegt auch in der That der Grund, daß eine völlige Harmonie in Glaubenssachen nicht zu erwarten ist, und daß man sich so häufig vergebliche Mühe giebt, einen andern zu seiner Meynung hinüber zu führen. Die Gränze zwischen Aberglauben und vernünftigem Glauben läßt sich objectiv wirklich nicht festsetzen, so gerne sich auch der Mensch hierüber täuscht und etwas auszumachen meynt. Subjectiv hingegen giebt es eine große Verschiedenheit in der Art,

wie der Mensch zu einem Glauben an Religion gelangt. Er kann nämlich über sich selbst reflectirt, sein Bedürfniß mit Vernunft geprüft haben, und bestimmt sich erst nach dieser Prüfung zur Annahme irgend einer Religionswahrheit; oder er unterließ gänzlich diese Reflexion über sich selbst, und handelte nach einem dunkeln Gefühl, welches ihn unbestimmt forttreibt. Hier ist die Scheidung des vernünftigen Glaubens und des Aberglaubens. Jenes Gefühl, welches den abergläubigen Menschen leitet, ist das nämliche, welches dem Glauben des nachdenkenden Menschen zum Grunde liegt, nur mit dem Unterschiede, daß sich jener ihm blindlings überließ, dieser hingegen dasselbe einer vernünftigen Prüfung unterwarf. Beyde gehn über die Gränzen ihrer Vernunft hinaus, und befinden sich in einem Felde, worinn alle menschliche Erkenntniß aufhört; allein durch den Gebrauch seiner Vernunft erkannte der eine, wie weit sich sein Bedürfniß erstreckt, der andre hingegen hat sich hierüber gar keinen Aufschluß gegeben, und muß ungewiß seyn, ob bloß ein vorübergehender Zustand seiner Sinnlichkeit oder ein Grundtrieb seiner Natur ihn zum Glauben bestimmt. Die Vernunft zeigt gleichsam die Fächer an, worinn der Glaube etwas hineinlegen soll.

Der Aberglaube hat gar kein Fachwerk, sondern nimmt ohne Rücksicht alles auf. Was daher meinem durch Vernunft geprüften Bedürfnisse gemäß ist, das kann Gegenstand meines Glaubens werden. Was aber meiner Vernunft widerspricht, oder wozu ich kein Bedürfniß finde, es anzunehmen, das werde ich nicht zu den Glaubensartikeln meiner Religion zählen. Der Abergläubige hingegen stellt seinen Glauben dem Schicksal anheim, und überläßt es dem Zufall, was er ihm etwa in die Hände liefern wird. Daher findet er nie ein Ende, wo er etwas nicht annehmen könnte, sondern hält es für wirklichen Gewinn, wenn er sich mit etwas neuem bereichern kann.

Indifferentismus oder völliger Unglaube entstehen im Gegentheil bey einem Menschen, wenn er das Bedürfniß einer Religion nicht anerkennt. Daß es sich bey ihm nicht finden sollte, wäre wider die höchste praktische Idee, in welcher es enthalten ist. Allein er kann es vielleicht für schädlich halten, und daher nicht befriedigen wollen, oder hält die Gründe zum Setzen einer Religion nicht hinreichend genug, um sich zu einer Annahme gewisser Wahrheiten zu entschließen. Alsdann bleibt er bey den transscendentalen Vorschriften der Moral stehen, und betrachtet das übrige ent-

weder als ein Problem, welches die Zukunft auflösen wird, oder als eine trügliche Täuschung, mit der sich die Schwachen unterstützen mögen. Er kann in beyden Fällen die Ungültigkeit der Annahme einer Religion nicht beweisen, und hat mit den Trieben der menschlichen Natur zu kämpfen, welche auf jene Lehren der Religion hindeuten.

Aberglaube und Unglaube würden verschwinden, die Verschiedenheit der Denkungsart in Religionssachen aufhören, wenn sich die Gewißheit einer geschehenen Offenbarung evident darthun ließe, und man ihre Lehren, die der Menschheit vollkommen angemessen seyn müßten, bestimmt aufstellen könnte. Ob dies möglich sey, bedarf noch einer Untersuchung, deren Resultate im folgenden Abschnitt enthalten sind.

VII.

Wodurch kann der Mensch sich von der Wahrheit einer Offenbarung überzeugen?

Sobald Offenbarung mit einer Geschichte verknüpft ist, wird die Wahrheit dieser Geschichte das erste seyn, worauf ein Vertheidiger derselben zu sehen hat. Wäre die Begebenheit nicht einmal wahr, welche eine Offenbarung enthalten soll, so könnte man noch viel weniger erwarten, daß es mit der Willenserklärung des höchsten Wesens seine Richtigkeit habe. Wir sind hier also völlig im Gebiet des Geschichtsforschers, haben die historischen Zeugnisse zu vergleichen, ihre Glaubwürdigkeit auszumachen, und darnach die historische

Glaubwürdigkeit zu bestimmen. Es müßten daher für die Wahrheit der Begebenheit, welche eine Offenbarung enthalten soll, Data genug vorhanden seyn, um historisch über sie entscheiden zu können, und eine bloße Sage und unzuverlässige Nachricht würde gar keinen Anspruch auf Offenbarung machen dürfen. Wie viel zu einer solchen historischen Gewißheit erfordert wird, mag unentschieden bleiben; allein es fällt in die Augen: daß selbst die größte historische Gewißheit nie zur vollkommenen Evidenz gelangen kann. Menschen sind es, welche die Wahrheit entscheiden sollen; sie, die dem Irrthum bey jeder Gelegenheit bloß gestellt sind. Menschen sind es, von denen wir Gewißheit erwarten; die tausendmale nur einen kleinen Theil dessen übersehen, was sie umgiebt, und gemeiniglich nur nach einer individuellen Beschaffenheit ihres Zustandes urtheilen. Dem hellsehenden Auge ist das Licht, was dem geblendeten Dämmerung scheint; ein kraftvoller Mensch rechnet das zur Schwäche, was dem Schwachen Kraft ist. Wie schwer wird es nicht aus dieser Ursache, selbst über Begebenheiten, welche unter unsern Augen vorfallen, eine deutliche und richtige Vorstellung zu bekommen? Und wie leicht kann man selbst nach angestellter Prüfung verlei-

tet werden, ein voreiliges Urtheil zu fällen? Den Geist und die Geschichte vergangener Jahrhunderte nach ihrer wahren Beschaffenheit zu kennen, wer möchte dies behaupten wollen? Wir sehen ja immer nur durch Gläser, von denen wir nicht wissen, ob sie vergrößern oder verkleinern, ob sie gefärbt oder ungefärbt sind! Gesetzt, wir könnten also nach den strengsten Untersuchungen, die uns zu Gebote stehen, eine Gewißheit von vergangnen Begebenheiten erhalten: so würden dennoch nicht alle Zweifel unterdrückt, nicht alle Möglichkeiten des Irrthums hinweggenommen werden. Die Wahrscheinlichkeit kann größer und geringer seyn, allein zum strengen Beweise kann sie sich nie erheben. Jede Begebenheit also, woran eine Offenbarung geknüpft seyn mag, und worauf sie sich stützt, sucht jene vollständige Gewißheit vergebens, und die theoretischen Beweise, welche man aus ihr für die Wahrheiten einer Religion zu führen hoffte, verschwinden bey näherer Ansicht.

Sollte jedoch ein historischer Beweis irgend einer Begebenheit überzeugend genug geführt werden können, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit: wie man nämlich erkennen kann, daß mit dieser Begebenheit wirklich eine Offenbarung verbunden war? Hierfür müßten doch Beweise ge-

liefert werden, denn sonst steht es mir frey, die Begebenheit als wahr anzuerkennen, die Offenbarung hingegen, welche dabey vorgefallen seyn soll, zu läugnen. Hier müssen nun wieder Facta zur Bestätigung angeführt werden, und außerdem, daß ihre historische Gewißheit beglaubigt werden muß, verdient gezeigt zu werden, daß sie wirklich eine Offenbarung beweisen. Gesetzt, es gäbe einige außerordentliche Vorfälle, die von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge abzuweichen schienen, wie gelange ich denn zu dem Schluß, daß sie von dem höchsten Wesen durch eine besondre Veranstaltung bewirkt sind? Offenbar nur dadurch, daß ich ein solches höchstes Wesen voraussetze, welches dergleichen zu meinem Besten bewirkt. Und dennoch soll sich meine Ueberzeugung vom Daseyn dieses höchsten Wesens erst auf diese Erscheinungen gründen! Dieser unvermeidliche Zirkel ist es, in den sich jede theoretische Vertheidigung einer geschehenen Offenbarung verwickelt. Um zu erkennen, daß irgend eine Offenbarung wirklich von Gott sey, müßte wieder eine neue Offenbarung geschehen, und zur Bestätigung dieser wieder eine andre, und so fort ins Unendliche. Der einzige Weg daher, wodurch sich die Autorität einer Offenbarung für den Menschen legitimirt, ist:

Glaube. Die Gewißheit, welche auf theoretischem Wege nicht erlangt werden kann, müßte durch das praktische Bedürfniß entstehen, eine Offenbarung anzunehmen. Hier stehen wir nun vor der nämlichen Schwierigkeit, welche eben durch die Autorität einer Offenbarung gehoben werden sollte: daß nämlich etwas, welches für uns subjectives Bedürfniß ist, objective Realität erhalte. Der Widerspruch, welchen der Mensch in sich selbst findet, ist also keineswegs aufgehoben, sondern nur weiter entfernt, und jene vollkommne Einheit des Menschen mit sich selbst, welche durch eine Offenbarung bewirkt werden sollte, gründet sich eigentlich auf nichts anders, als einen Machtspruch des Menschen, wodurch er die Wirklichkeit und Evidenz einer Offenbarung für sich annimmt.

Selbst die Lehren einer Offenbarung müssen uns schon vorher bekannt gewesen seyn, wenn wir sie fassen und begreifen sollen. Alle Auslegung dessen, was uns gelehrt wird, beruht auf der Ansicht, welche wir uns schon vorher von den Gegenständen festgesetzt haben. Sie wird also verschieden ausfallen bey verschieden denkenden Menschen, und auch hier ist keine Einstimmigkeit der Ueberzeugung zu erwarten. Es läßt sich

also weder die Gewißheit einer geschehenen Offenbarung, noch die Art und Weise, wie wir die mit ihr verknüpften Lehren verstehen müssen, evident darthun. Wohl dem, der einen festen Punkt gefunden hat, an dem er sich hält und durch keinen Zweifel wankend machen läßt!

Von uns selbst muß also alle Gewißheit einer Religion und Offenbarung ausgehen, wir selbst müssen die Schöpfer unsers Glaubens seyn. Ob eine Offenbarung uns bey unserer Ueberzeugung von Religionswahrheiten zu Hülfe komme oder nicht, wird aus dem vorhergehenden klar seyn. Obgleich sie bey genauerer Untersuchung das nicht leistet und liefern kann, was der Mensch von ihr erwartet, so erleichtert sie ihm dennoch sein Geschäft, und mildert den Widerspruch, in den er sich verwickelt fühlte. Sie **kann** ihm jene Autorität geben, deren er bedarf, **kann** jenes Bedürfniß befriedigen, dessen Befriedigung er wünscht, und nach vorhergegangner Prüfung ihrer historischen Wahrheit und ihrer Angemessenheit zu den Wünschen seines Herzens, **kann** sie eine Quelle der Ruhe und Zufriedenheit für ihn werden. Ob sie es wird, beruht auf dem besondern Bedürfniß, welches den Menschen zu ihr hinführt. Obgleich ihr zu ihrer allgemeinen Gültigkeit strenge

Evidenz mangelt, kann sie in einzelnen Menschen die Einheit mit sich selbst vollenden, der das ganze Menschengeschlecht entgegensieht. Ein Stein, den die Bauleute verwarfen, ist zum Eckstein des Tempels geworden.

Glauben und Wissen sind die beyden Endpunkte, zwischen denen die Menschheit inne schwebt. Beyde stehen in einem absoluten Gegensatz und schließen sich wechselseitig von einander aus. Was jemand weiß, braucht er nicht zu glauben; und umgekehrt, was er bloß glaubt, das weiß er eben dadurch nicht vollkommen. Ohne diese doppelte Art der Ueberzeugung giebt es kein menschliches Streben nach Wahrheit. Nach den tiefsten Forschungen im Felde des Wissens muß sich die menschliche Vernunft gestehen, daß sie nicht alles zu durchdringen vermag, und daß manches außer ihrem Wissen Anspruch auf Glauben mache, wenn sie das Ganze nicht als Problem unentschieden lassen will; und selbst bey der Neigung, etwas für wahr anzunehmen oder zu glauben, entdeckt sich ein verborgnes Streben nach Wissen, welches den Glauben entweder wankend macht, oder sich wenigstens nach einem Grunde umsieht, der uns dazu berechtigt. Das Ideal des Menschen besteht nun darin, zwischen Glauben

und Wissen die rechte Gränzlinie zu ziehen und wo möglich ihre Trennung aufzuheben und ihre Widersprüche zu vereinigen. Die Geschichte liefert uns ein abwechselndes Schauspiel von Versuchen, die mit mehr oder minderm Glücke angestellt wurden. Das Ziel blieb unerreicht und bleibt es vielleicht so lange, als die Menschheit nicht zu ihrer Vollendung emporstieg. Dann erst würde sie mit Wohlgefallen auf die Vorübungen ihrer Kraft zurückblicken und sich ihres Gewinnes freuen! Dann erst würde die Scheidewand zwischen Wissen und Glauben verschwinden, geläuterte Erkenntniß und unerschütterliche Zuversicht blieben alsdann in ewigem Bunde.

Jetzt aber, in unserm endlichen Daseyn, vermögen wir das Unendliche nicht zu erkennen. Alles unser Wissen ist ein Lernen, ein Merken, ein Schließen; aber nicht eine vollkommne Einsicht in den Grund alles Daseyns und Lebens. Die Philosophie sucht sich den Menschen selbst in seiner Handlungsweise begreiflich zu machen, ihn sich selbst zu erklären. Sie bestimmt daher die Art und Weise, wie der Mensch handelt, seine Vermögen, seine Fähigkeiten, deren Gebrauch und Anwendung seine Handlungen voraussetzen. Aber das Handeln selbst mit seinem Uranfange liegt

außer ihrem Gebiet, bleibt ihr unbegreiflich und muß zur Möglichkeit der Erklärungen schon vorausgegangen seyn. Sie zeigt die Denkbarkeit des Handelns, welcher die Wirklichkeit schon vorhergegangen ist. Sie zeigt gleichsam den innern Mechanismus dessen, was am Menschen sichtbar wird, die vernünftig denkbaren Ursachen sichtbarer Wirkungen und Aeußerungen. Ein geistvoller Schriftsteller bezeichnet dies in folgenden Worten: *) „Das menschliche Leben scheint in einer Reihe symbolischer Handlungen zu bestehen, durch welche unsre Seele ihre unsichtbare Natur zu offenbaren fähig ist, und eine anschauende Erkenntniß ihres wirksamen Daseyns außer sich hervorbringt und mittheilt." —

Hat der Philosoph bey diesen Untersuchungen irgend einen festen Gesichtspunkt gefunden, von dem er ausgehen zu müssen glaubt, und auf den er alle übrigen Ansichten zurückführt, so entwikkelt sich daraus irgend ein Transscendentalsystem, ein Gebäude der Philosophie, eine vollständige ideale Erklärung der realen menschlichen Handlungen. In dieser Sphäre läßt sich alles zeigen, alles deduciren. Man entwickelt die Bedingun-

*) Kreuzzüge des Philologen (von Hamann) S. 45.

gen der moralischen Gesinnung, vergleicht sie mit manchen Lagen des Lebens, zeigt ihre Wichtigkeit und ihren heilsamen Einfluß. Aber die wirkliche moralische Gesinnung im Menschen ist dadurch keineswegs hervorgebracht. Sie beruht auf einem, von der Philosophie unabhängigen Entschluß des Menschen. So findet man auch durch transscendentale Untersuchungen, wie der Mensch zur Idee eines Gottes und einer Unsterblichkeit gelangt; allein die wirkliche Ueberzeugung *) liegt außerhalb dem Gebiet dieser transscendentalen Sätze. Sie ist ein Factum, welches sich durch keine Deductionen und Erläuterungen herbeyführen läßt. Jede Ueberzeugung muß sogar merklich erschwert werden durch die transscendentalen Untersuchungen über Religion. Gottes Wesen ist unbedingt und absolut nothwendig; gebe ich ihm nun subjective Bedingungen, die aus der menschlichen Vorstellungsweise entspringen: so verliert sich der Charakter des absolut Nothwendigen in ein Zufäl-

*) Wizenmann Res. der Jacob. und Mendelsohnschen Philos. S. 50. „Als Philosoph frage ich nicht über die Evidenz des Ausspruchs, es ist ein Gott! sondern welche Art von Evidenz hat er?"

liges, vom Individuum abhängiges und durch seine Vorstellungen bedingtes. Um begreiflich zu werden, muß die Existenz Gottes aufhören unbegreiflich zu seyn, um dem Verstande einzuleuchten, muß das Unbeschränkte Schranken annehmen. „Soll ein Begriff des Unbedingten möglich werden, so muß es aufhören das Unbedingte zu seyn; es muß selbst Bedingungen bekommen, und das absolut Nothwendige muß anfangen das Mögliche zu werden, damit es sich construiren lasse.“ *)

Alle deutlichen Begriffe von Gottes Daseyn, Wirkungsart, Natur, sind deswegen schlechthin unmöglich. Die Philosophie will aber in ihrem Felde alles auf deutliche Begriffe, auf Erkenntniß, auf Wissen zurückführen, und wird deswegen, wenn sie consequent ist, nie zur Religion gelangen, deren unterscheidender Charakter darin besteht, daß sie ein unbegreifliches Daseyn, eine unbegreifliche Wirksamkeit des göttlichen Wesens annimmt. Kann Gott selbst nicht durch Philosophie erkannt werden, wie viel weniger eine Offenbarung, welche eine bestimmte

*) Jacobi über die Lehre des Spinoza. S. 425.

Wirksamkeit des göttlichen Wesens zu einem bestimmten Zwecke anzeigt! Es ist daher in sich selbst widersprechend, Daseyn Gottes und Offenbarung beweisen zu wollen. Würden sie bewiesen, so wären sie ja nicht mehr unabhängig vom Menschen, wie sie doch seyn müssen, wenn sie irgend auf seine Handlungsweise wirken sollen. Der Philosoph gelangt mit seinen Untersuchungen nur bis an den Punkt, wo Religion anfängt, bis zu einem Bedürfniß derselben, im Menschen findet sie sich als Thatsache, ist nicht mehr problematischer, sondern wirklicher Glaube. Der Mensch wird aber so wenig aufhören zu philosophiren, als der Philosoph aufhören wird Mensch zu seyn. *) Deswegen wird die Philosophie fortdaurend eine Tendenz behalten, das Unbegreifliche durch ihre Resultate begreiflich zu machen und in ihr Erkenntnißsystem aufzunehmen; so wie der Mensch streben wird, in der Philosophie sich Rath und Hülfe für seinen vernünftigen Glauben zu suchen. Dies Schweben zwischen Erkennen und Nichterkennen, Glauben und Nichtglauben, Beweisen und Nichtbeweisen, gehört zum Charak-

*) Nämlich der Philosoph überhaupt. — Mancher wohl!

ter unsers Geschlechts, in ihm besteht unsre ganze Philosophie und Nichtphilosophie, der Kundige und der Unkundige finden sich darin, nur auf verschiedne Weise, befangen.

VIII.

Ueber den transscendentalen Idealismus in Bezug auf Religion und Offenbarung.

Der transscendentale Idealismus hat durch die Bekanntmachung seiner Resultate über Religion in der philosophischen und theologischen Welt große Bewegungen veranlaßt. Kaum ist die Menge der Schriften vergessen, welche für und gegen den angeblichen Atheismus des Urhebers der transscendental-idealistischen Schule gewechselt sind; kaum ist man in unserm philosophischen Zeitalter zu der Stimmung gelangt, mit Ruhe ein Wort über die Philosophie zu hören. In der Erwar-

tung, daß dieser Zeitpunkt eingetreten sey, mögen indessen folgende Bemerkungen ihren Platz finden.

Es war eben kein Wunder, den größern Theil des Publicums über die Resultate eines Systemes staunen zu sehen, welches von so wenigen in seinem völligen Umfange gekannt und in allen Beziehungen deutlich gedacht war; aber es ist und bleibt unbegreifliches Wunder, daß man nicht die nämlichen Resultate schon lange vorher aus einem älteren, allgemein bekannten, allgemein angenommenen und bis zum Ueberdruß wiederholten Systeme zog. Fichte sollte eine Religionslehre umgestürzt haben, welche Kant angeblich begründete, da doch der letztere, nach consequenten Folgerungen aus seinen Prämissen, der Religion eine wahrhaft unmoralische Tendenz zuschrieb, und nur durch einen Sprung das Schaugerüste einer Vernunftreligion stehen ließ. Dies ist in unsern vorhergehenden Abschnitten ausführlicher auseinandergesetzt. Die litterärische Welt hatte also die Waffen in Händen, um jede Religion philosophisch zu vertilgen; und als der erste Mann auftrat, der auf eine eigenthümliche und originale Weise sie gebrauchte, wollte man sich gegen ihn mit den nämlichen Waffen vertheidigen. Man

schrie und eiferte jetzt gegen einen Atheismus, den man schon seit mehreren Jahren, nur verkleidet und minder consequent, in allen Schriften und auf allen Lehrstühlen vorgetragen hatte.

Atheismus? Ist nicht diese Behauptung hart und unerwiesen? — Wir wollen über Worte nicht streiten; nicht der Name, sondern die Sache muß entscheiden. Auch sey es ferne von mir, behaupten zu wollen, alle Männer, welche jene Kantische Religionslehre vortrugen und empfahlen, wären Atheisten gewesen; sie handelten gewiß größtentheils aus wahrem Eifer für die Religion und selbst für eine Offenbarung. Es bleibe sogar unentschieden, ob die Fichtische Lehre schlechthin Atheismus genannt zu werden verdiene, da dieses auf der Bedeutung beruht, welche man mit diesem Worte verbindet. Unser Gesichtspunkt für den transscendentalen Idealismus und seine religiösen Resultate ist schon durch die vorhergehenden Untersuchungen festgesetzt.

Der Philosoph gelangt durch seine Philosophie nicht zur Religion, weil der Begriff beyder und ihre Tendenz schon einander widersprechen. Die Philosophie will deutliche Erkenntniß, Klarheit und Bestimmtheit; aber diese Klarheit und Erkenntniß lassen sich unmöglich in den Religions-

vorstellungen suchen und finden. Bleibt Gott nicht immer der Unerkannte, der Unerforschte? Läßt sich von einem künftigen Zustande nach dem Tode etwas anders sagen, als was unbegreiflich und undenkbar ist? Darum müssen alle Versuche fruchtlos seyn, dies Dunkel aufzuhellen, der schwache Strahl des menschlichen Lichtes reicht nicht hin, eine weite große Finsterniß zu erleuchten, und wer daher nur mit seinem Lichte sehen, in deutlichen Umrissen alles wahrnehmen will, hält alles, was außer dieser Beleuchtung liegt, für Nichts.

Aehnliche Unzulänglichkeit der Philosophie zeigt sich in einer andern Sphäre, die dem Menschen weit näher und klarer zu liegen scheint, und worin seine Kenntniß dennoch nicht minder mangelhaft bleibt. Was ist allen entschiedner, als die Wahrnehmung einer objectiven Welt? Von ihrem Daseyn überzeugen uns die Sinne, überzeugt uns das ganze innere und äußre Leben, jede Stunde, jede Minute. Und doch, wie vielen Schwierigkeiten ist die Kenntniß dieser objectiven Welt unterworfen, sobald der Philosoph scharfsinnig die gewöhnlichen unter den Menschen herkömmlichen Begriffe prüft und läutert? Es unterscheiden sich in der menschlichen Erkenntniß

die Vorstellungen der Gegenstände von dem, was diese Gegenstände unabhängig von ihnen an sich selbst seyn mögen, und es wird eine bedenkliche Frage, was der Mensch eigentlich von diesen Gegenständen wisse, ob bloß seine Vorstellungen, oder vermittelst ihrer etwas mehr dem Gegenstande eigenthümlich zugehöriges? Wie viel die Philosophen darüber gestritten haben, bedarf keiner Erwähnung, und aller Streit wird vielleicht dadurch ganz erklärbar, daß die Philosophen gar nicht ausmachen können, worüber sie streiten, weil alle Erkenntniß mit dem Objectiven anfängt und folglich das letztere nicht aus der ersteren hergeleitet werden kann. Was also dem Menschen als Thatsache durch sein Bewußtseyn gewiß ist, das kann die Philosophie auf ihrem Felde nicht apodiktisch beweisen und aus den ersten Principen des Wissens deduciren.

Das Fichtische System schlichtet bekanntlich den ganzen Zank über die Dinge an sich und über die Vorstellungen durch eine ursprüngliche Thätigkeit des Ichs. Was wir wissen, heißt es, können wir nur durch uns selbst wissen, und wovon wir nichts wissen, das ist auch für uns nicht vorhanden. Alle Erkenntniß läßt sich daher betrachten als Selbstanschauung, als ein im Spie-

gel zurückgeworfnes reflectirtes Bild. Entfernen wir von dieser Reflexion alles Individuelle, und denken uns etwa einen Urmenschen, in welchem sich die Erkenntniß genetisch constituirte, so gäbe dies folgende philosophische Ansicht. Das Ich ist thätig, aber seine Thätigkeit wird durch irgend etwas beschränkt; was schaut es? Seine eigne beschränkte Thätigkeit. Vermöge des unendlichen Strebens nach Unbeschränktheit sucht das Ich diese Schranken zu vernichten, eilt über dieselben hinaus, wird auf eine neue Weise beschränkt, und schaut wieder nichts als sich selbst in diesen neuen Schranken. Tendenz nach Unbeschränktheit und dennoch eintretende Beschränkung wechseln jetzt in unendlichem Fortgange, es erklärt sich dadurch alles, was wir Bewußtseyn, Vorstellungen, Erkenntniß nennen, und das System unsers Wissens ist vollendet. Mit dem Wissen ist das Seyn vollkommen dasselbe, nur daß wir in der Erfahrung des Einzelnen uns unsrer ursprünglichen subjectiven Beschränkung nicht bewußt werden, und dieselbe als ein unabhängig von uns vorhandnes Object voraussetzen. Man erlaube mir der Kürze wegen ein Gleichniß: Der Mensch sieht sich im Spiegel, er erblickt sich in einem zweyten, und hält das Bild des ersten Spiegels für den von

ihm unabhängigen Grund des zweyten Bildes, vergessend, daß nur durch ihn selbst das erste Urbild aller Objectivität entstand. *)

Der Fichtische Philosoph, indem er über sich selbst, als Menschen, philosophirt, sieht alle Dinge durch eigne Thätigkeit werden, erkennt nur, indem er producirt, und producirt nur, indem er erkennt. Ohne dies Philosophiren gelangt der Mensch nicht zum Bewußtseyn seines eignen Producirens, sondern schaut ein scheinbar Gegebnes, und überträgt auf dasselbe unabhängige Realität. Das Resultat der Fichtischen Philosophie besteht also in einem vollendeten theoretischen Idealismus, der, unbeschadet des empirischen Realismus, durch das höhere philosophische Bewußtseyn seine Wahrheit verkündigt. Nur freylich über einen Punkt müßte man sich noch näher vereinigen: giebt es überhaupt ein höheres Bewußtseyn wie das empirische, als Thatsache? Denken läßt sich ein solches Bewußtseyn allerdings;

*) Ich darf die Gränzen dieses Buches nicht überschreiten, um hierüber weitläuftiger zu seyn. Es gehört zum Wesentlichen des transscendentalen Idealismus, alles sogenannte Objektive durch Thätigkeit des Ichs entstehen zu lassen, und objective Realität bloß auf dem empirischen Standpunkte anzuerkennen.

aber wir wollten ja mit einer Thatsache anfangen! Das ursprüngliche Bewußtseyn verkündigt sich als Handlung, antwortet der Transscendentalidealist; aber giebt es überhaupt eine andre als empirische Handlung? Logisch können wir uns allerdings so etwas denken; aber gelangen wir damit je aus dem logischen Felde ins Feld der Realität? — „Ein πρωτον ψευδος ist dem Idealisten und Realisten gemein: Was durch Vernunft von einander getrennt werden kann, ist nicht nothwendig verbunden, denn alle Verbindung ist durch Vernunft. — Dies Princip ist offenbar falsch; denn das Denken erschöpft nicht alle Handlungen des menschlichen Geistes: das Bewußtseyn geht dem analytischen Denken vorher, und nicht alles, was das Bewußtseyn bestimmt, ist Product einer Handlung des Subjects. Das Raisonnement ist allezeit analytisch; es erzeugt keine verknüpfenden Facta: es zerlegt ihre Bestandtheile, um die Entstehung der Facta zu erklären. Wenn ich die Vorstellung allein nehme, so habe ich sie schon von dem Objecte isolirt, und bin nicht mehr im Stande, aus der Vorstellung objective Realität heraus, oder eine in sie hinein zu bringen." *) —

*) Neeb Vernunft gegen Vernunft, oder Rechtfer-

Die Resultate der theoretischen transscendental idealistischen Philosophie lassen schon im Voraus vermuthen, wie die praktische über Gegenstände der Religion urtheilen wird. Ist alles sinnliche Daseyn blos die Folge einer ursprünglichen subjectiven Handlung, wie viel mehr noch jedes übersinnliche Daseyn! Welchen Urheber der Welt giebt es denn sonst noch, wenn ich selbst der Urheber meiner ganzen Welt bin? Als ein in sich selbst geschloßnes System, wird im Praktischen von dem nämlichen Grundsatze ausgegangen, wie im Theoretischen, von der absoluten Handlung des Ichs. Sie wird praktisch als absoluter Willensact beschrieben. Dieser Willensact äußert sich bloß als ein Selbstbestimmen. In diesem Kreise bleibt also das ganze praktische Handeln des Menschen thätig, gelangt also schlechter-

tigung des Glaubens S. 198. — Es begreift sich übrigens von selbst, daß dies wenige hier über den Transscendentalidealismus Erinnerte keine Widerlegung desselben seyn soll, welches wohl weit ausführlicherer Untersuchungen bedürfte. Einiges von meiner Ansicht findet sich in den Reinholdischen Beyträgen 2tes Heft in dem Aufsatz: Ueber philosophische Systeme überhaupt und insbesondere die Wissenschaftslehre.

dings zu nichts anderm als zu sich selbst. Wenn indessen sich irgend eine Schranke und Begränzung im Selbstbestimmen findet, die nicht anders erklärbar ist, als aus dem bestimmten Handeln einer fremden handelnden Intelligenz, so entsteht durch diese Negation eine Intelligenz außer uns. Vermöge des Selbstbestimmens und schlechthin durch nichts anders entsteht die ganze moralische Welt. Physische und moralische Welt werden producirt durch subjective Thätigkeit und ihre Begränzung.

Welches ist nun die Ansicht der Religion nach dieser Voraussetzung? Das praktische Gebot, welches als absolute Norm für alles Selbstbestimmen sich verkündigt, fordert schlechthin seine Realisirung in der moralischen Welt. Es muß mir, vermöge des absoluten Willensacts, vergönnt seyn, meine Selbstbestimmung nach Belieben festzusetzen, ohne daß mir dies durch irgend ein Hinderniß völlig unmöglich gemacht werde. Es muß also eine gewisse moralische Weltordnung existiren, in der jede wollende Intelligenz ihr Selbstbestimmen fortsetze. Von dieser moralischen Weltordnung habe ich weiter keine Gewißheit, als durch mein eignes absolutes Handeln, und jede moralische Handlung wird daher unternommen mit dem fe-

sten Glauben an diese moralische Weltordnung. Dieser Glaube ist so absolut nothwendig, als meine Selbstbestimmung durch den absoluten Willensact, und ihn nennt nun Fichte den Glauben an Gott. Man sieht sehr leicht, daß hier gar nicht die Rede ist von einer Existenz, von irgend einem für sich bestehenden Wesen, und wie doch Fichte zugleich wieder von einem Seyn nach der Ansicht seines Systemes reden kann. Alles Seyn entsteht ihm durch Thätigkeit des Ichs, folglich auch das Seyn einer moralischen Weltordnung, er glaubt daran eben so nothwendig, als er selbst handelt und sich selbst bestimmt. Sobald wird aber von einer objectiven Existenz gesprochen, so hält er dies für einen niedrigen empirischen Standpunkt, und bezeichnet ihn mit dem harten Namen der Abgötterey und des rohen Sinnendienstes.

Das ganze Fichtische System und seine Resultate über Religion bestätigen, was ich schon öfter über die verschiedne Tendenz der Philosophie und jeder religiösen Ansicht erinnert habe. Sie können sich nur nähern bis auf einen gewissen Punkt, und zeigen eben in dieser Annäherung ihre ganz verschiedne Natur. Die Fichtische Philosophie spricht von einer moralischen Weltordnung,

von ihr spricht jede Religion; aber jene betrachtet alles als subjectives Werk des Menschen, diese als wundervolles Werk des Höchsten. Beyde sprechen vom Glauben, doch in einem ganz verschiednen Sinne, jene glaubt an ihr eignes Thun und Vollenden, diese an ein höheres Thun und Vollenden. Jene erkennt alles durch reine Vernunft, diese vermag mit Sinnen und Vernunft nicht zu erkennen, was über ihnen unergründlich ist. Die religiöse Gesinnung entspringt im Menschen durch ein Bedürfniß der Sinnlichkeit, wirkt zurück auf dieselbe zu ihrer Veredlung; bloße reine Vernunft kann also zur Religionsannahme nicht führen, sie findet statt des höheren Wesens nur ihr eignes Gesetz als absolute Weltregel, und eine Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft ist demnach ein reiner durch nichts zu verbergender Widerspruch.

In welchem Lichte jede Offenbarung aus dem Gesichtspunkte des Idealismus erscheinen müsse, ergiebt sich schon aus den bisherigen Erinnerungen. Wohl von niemanden ist dieser Gesichtspunkt in allen Beziehungen mehr angewandt, als von dem Verfasser des Buches: Offenba-

rung und Mythologie. *) Um eine vollkommne Einsicht in den Gedankengang des transscendentalen Idealismus zu erhalten, wird es nicht ohne Nutzen seyn, den vorzüglichsten Sätzen dieses Buches zu folgen.

„Die Philosophie (heißt es S. 7.) kann sich bloß über solche Gegenstände mit ihrem Gebiete ausbreiten, die sich unmittelbar oder mittelbar auf die ursprünglichen Handlungen des menschlichen Geistes zurückführen lassen und von denselben ausgehen." Jede philosophisch erkennbare Realität wird zurückzuführen seyn auf ursprüngliche Handlung des menschlichen Geistes, folglich auch die Realität einer Offenbarung. Dieser eine Grundsatz, auf welchen sich der ganze transscendentale Idealismus stützt, entscheidet schon im Voraus, daß jede Offenbarung, sie habe Namen wie sie wolle, entweder in der subjectiven Thätigkeit des Menschen ihren Grund habe, oder philosophisch nichts sey. — (S. 17.) „Will ich

*) Vollständig lautet der Titel: Ueber Offenbarung und Mythologie. Als Nachtrag zur Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft. Berl. 1799.

mich kennen und die ganze Menschheit, was sie ist, so muß ich mich und die ganze Menschheit nur aus mir selbst kennen lernen. Will ich sie auf eine unwandelbare Weise kennen lernen, daß sich mein Resultat nicht verändre, daß die Ansicht eine und dieselbe bleibe: so kann ich nur das Resultat von einem Punkte ableiten, der selbst einer und derselbe ist, d. h. von dem ursprünglichen Handeln meines Seyns und dessen, was man Geist nennt. Die Philosophie tritt so in sich selbst zurück, und alles, was die Philosophie betrachtet, betrachtet sie in sich selbst. Sie kennt außer sich nichts — und dadurch wird sie selbstständig." Ist dies der Charakter unsers Philosophirens, wie können wir durch Philosophie zu einem außer uns gelangen, da sie schlechterdings dergleichen nicht kennt? Wie können wir in ihr etwas besseres, etwas höheres als uns suchen, da sie sich in Ewigkeit nur mit uns selbst beschäftiget?

Die Einsicht in diesen absoluten Idealismus wird nun als der höchste Punkt der Cultur des menschlichen Geistes angesehen, dem alle übrigen philosophischen und unphilosophischen Vorstellungen mehr oder weniger zur Vorbereitung dienen. Die Erziehung des Menschen ist nur dann voll-

kommen vollendet, wenn er bey diesem Ziele der Einsicht in den Idealismus angelangt ist. Ehe aber eine so große Vollendung des Menschengeschlechts eintreten konnte, waren Erziehungsmittel nothwendig, ehe der weltbürgerliche Sinn, das heißt, der Idealismus, sich im Menschen entwickelte, mußten einseitigere Gesichtspunkte statt finden, und zu diesen gehört denn auch eine Offenbarung. Die Offenbarung wird alsdann ein Erziehungsmittel, subjectiv entstanden, zu subjectiven Zwecken, welches sich von selbst aufhebt, sobald der Zweck erreicht ist: vollständige idealistische Selbstverständigung. „Der Weltbürger muß Idealist seyn, und die Erziehung des Menschengeschlechts kann sich nicht anders als im Idealismus endigen." (S. 25.)

Wir stehen, als transscendental-idealistische Philosophen, nothwendig auf der höchsten Stufe unsrer Cultur, sehen nichts als uns selbst, begreifen nichts als uns selbst und glauben nichts als uns selbst, bedürfen also nicht im mindesten jener Erziehungsmittel wie die Unmündigen. Unser jetziges Zeitalter, welches allmählich sich selbst und seine Philosophie besser verstehen wird, muß am Ende einstimmig ausrufen:

„die ganze Offenbarung schwebt wie ein Hirnge-spinnst in den Lüften, und unsre ganze Philosophie reicht nicht hin, es zu erreichen!" (S. 151.) — Vollkommen wahr! Die philosophirende Vernunft, je mehr sie sich in ihr eignes Weben und Thun verliert, wird desto weniger die Offenbarung von etwas anderm erhalten, was nicht sie selbst, nicht ihr eignes Wirken und Schaffen ist. Zusammen-gedrängt in ihren engen Kreis, wird sie nie das Höherliegende erreichen, und mit consequentem Stolze verachten. Sobald der Mensch von Offenbarung spricht, wird sie ihm verkündigen: „Handle selbst, reflectire auf dies Handeln, gehe die einzelnen Handlungsweisen deines Geistes durch, und du wirst finden, wie das, was subjectiv ist, objectiv und Offenbarung wird." (S. 236.)

Wer den Geist dieser Philosophie, welche lediglich durch sich selbst vernimmt, erkennt und schafft, einmal sich recht zu eigen gemacht hat, wer von den Prämissen des Systems auf seine ferneren Glieder consequent fortschließt, der wird sich keinen Rückfall in irgend eine andre Vorstellungsart erlauben, worin von Objecten, Existenz 2c.

gesprochen wird. Das Seyn Gottes kann also nach dem transscendentalen Idealismus schlechterdings keine Existenz und noch weniger etwas außer dem Menschen befindliches bedeuten. „Nach Fichte werde ich auch in jedem Augenblicke meines praktischen Handelns, wo ich unendlich bin und mich in die Unsterblichkeit versetze, — des höchsten Wesens inne; denn das höchste Wesen ist nichts anders, als was ich selbst bin, es ist mein Ich, das ich durch eine eigne Handlungsweise, (durch das Denken,) wie in einem Spiegel vor mir sehe, und nun da und dorthin über die Wolken und in jenen für mich unerreichbaren Lufthimmel setze." (S. 263). Wir sind am Ziele. Das System kehrt in sich selbst zurück und beschreibt dadurch seinen eignen Kreis, beginnt mit dem Ich des Menschen und schließt mit demselben, der Mensch ist sein eigner Gott, und wenn er je über seine Gottesverehrung nachdenkt, so findet er sie philosophisch sehr überflüßig, weil er sie, mit dem Lichte des Idealismus beleuchtet, nur sich selbst erweist.

Dieses, und kein andres Resultat für Religion und Offenbarung liegt im Fichtischen Systeme. Man wähle nun den Namen. Wie sehr

Kant in der Hauptsache damit zusammenstimmt, bedarf nach den obigen Erläuterungen keiner weitern Erwähnung. Beyde philosophische Systematiker der neuern Zeit betrachten jede Religion und Offenbarung als Erziehungsmittel, welches von selbst wegfallen muß, sobald der Mensch eine hinlänglich hohe Stufe der Cultur und Sittlichkeit erlangt hat. Sie können beyde nur durch Inconsequenz von irgend einer Religion innerhalb der Gränzen ihrer Philosophie sprechen, es bleibt nichts von allem dem stehen, was bisher der größere Theil der Welt geglaubt und gehofft hat, es wird sowohl praktisch als theoretisch ein bloßes dialektisches Spiel, was für einzelne Individuen vorübergehenden Nutzen, aber für die reine Menschheit gar keine Bedeutung hat.

Es ist Zeit, den scharfen Widerspruch zwischen den Resultaten der Philosophie und den Grundwahrheiten der Religion ohne Schleyer zu zeigen. Lange genug ward die Welt mit philosophischen und dogmatischen Inconsequenzen irre geführt. Die Philosophie hat ihre ideale Tendenz völlig ausgesprochen, und man wird sich nie, weder im praktischen noch theoretischen Felde derselben, nach haltbaren Gründen für den religiösen

Glauben umsehen. Was dem Menschen als Glaube vor die Seele tritt, das entlehnt seine innige überzeugende Kraft nicht aus den Demonstrationen der Schule, nicht aus der Theorie des menschlichen Denkens und Handelns. Wenn uns Philosophie zu diesem Glauben führte, warum war er denn älter und lebendiger als jedes System? Und wenn sie ihn nicht kennt und nicht gab, wie könnte sie ihn stürzen und vernichten? —

IX.

Beschluß.

Wäre jede Ueberzeugung und jede Wahrheit abhängig von den Untersuchungen der Philosophie, so müßte das menschliche Geschlecht in die seltne Lage kommen, bald das eine, bald das andre als unbedingt wahr anzuerkennen, und sogar oft unsicher zu werden, ob es überhaupt Wahrheit gebe. Kaum können die menschlichen Leidenschaften, das Bewegteste im Leben, mehr wechseln, als die philosophischen Ansichten und Resultate in der Welt gewechselt haben. Beweise stellen sich den Beweisen entgegen, und machen alle den nämlichen alleinigen Anspruch auf Wahrheit. Wenn nicht, ungeachtet dieses daurenden Wechsels, etwas ge-

blieben wäre, das unabhängig von allem Grübeln des Verstandes und der Vernunft in jeder menschlichen Brust seine Wahrheit verkündigte; welch ein trauriges Bild lieferte uns alsdann die Menschenwelt mit ihrem Ringen und Streben, das bald auf die eine, bald auf die andre Weise hintergangen und getäuscht wird!

Ja, es gehört zu unsrer frohesten Ueberzeugung, daß die Wahrheit nicht abhängig ist von der Demonstration irgend eines einzelnen Denkers, daß wir sie inniger fühlen als klar begreifen, daß wir unmittelbar von ihr gewiß werden können. Giebt es für den Menschen eine größere Wahrheit als sein Leben? Und wer hätte ihm diese Wahrheit bewiesen? Sollten wir erst alle dann anfangen zu athmen, wenn wir uns den Ursprung aller Bewegung, das Werden und Wirken unsrer ganzen Menschennatur begreiflich machten: wir hätten vielleicht nie gelebt! Unsre größte Gewißheit, unser eignes Daseyn, ist zugleich das höchste Wunder, die Wahrheit, welche uns am entschiedensten und nächsten liegt, ist zugleich am wenigsten faßlich und klar.

Mit diesem unsern eignen Daseyn ist uns zu-

gleich das Daseyn eines höheren, eines bessern Wesens gegeben, als wir sind, den alle Zungen Gott nennen. Zu ihm führt uns nicht der bloße Gedanke, sondern auch das Herz, nicht bloß das Herz, sondern auch der Sinn, zu ihm führt uns unsre ganze Natur, unser Leben und Thun. Er ist uns gleich unbegreiflich wie wir selbst, es sinkt ohnmächtig jeder Gedanke in sein Nichts zurück, der ihn denken will, es erlahmt jede Kraft, die ihn zu fassen strebt, er ist unerreichbar groß und herrlich. Fühlst du, o Mensch, diese Größe, wird dein Geist voll Staunens und Schweigens, warum wolltest du in ärmlicher Schlußkette verendlichen das Unendliche und es dadurch zerstören? Bleibe bey der ursprünglichen lebendigen Ueberzeugung, die dir in tausend Fällen aushelfen muß, die als Glaube, nicht als Demonstration mit deinem Leben anfängt und endet. „Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. *)

Der Mensch will sehen, was er glaubt, und diese Begierde führt ihn auf einen ganz andern

*) Jacobi über die Lehre des Spinoza S. 215.

Weg. Der Philosoph verspricht, ihm auf diesem Wege zu leuchten, und setzt aus lauter Begriffen ein begreifliches Ganze zusammen. Der Idealismus bringt es am weitesten mit dieser Erleuchtung, er will sehen ohne Schatten, und sieht eben dadurch am Ende nichts. Wandelnd in der Glorie eigner Erleuchtung, nichts sehend und wahrnehmend als das eigne Licht, ruft er stolz: ich bin die Leuchte der Welt, wer nicht sieht wie ich, der w ä h n e t und m e y n e t, ohne zu w i s s e n und zu e r k e n n e n!

Ist der Glaube an Gott schlechthin unerweislich aus den Grundsätzen der Philosophie, so ist er auch durch dieselben nicht zu widerlegen. Die Widerlegung ist nur dann möglich, wenn man vorher annimmt, jede wahre Ueberzeugung folge lediglich der philosophischen Erkenntniß. Giebt es aber Ueberzeugungen unabhängig von den Beweisen der Philosophie, so kann man nicht alles, was philosophisch nicht bewiesen ward, unwahr nennen. Tröstet euch also, ihr Freunde der Religion, denen die philosophirende Vernunft ihre Stütze zu rauben droht, die ihr oft bey euren Nachforschungen zweifelnd irre wurdet im Glauben: was ihr besitzet, ist kein Werk der Vernunft

und folglich durch sie nicht zerstörbar, das Unbedingte kann nicht durch Schlüsse im Felde der Bedingungen aufgehoben werden.

Offenbarung kann eben so wenig durch Philosophie deducirt und bewiesen werden. Die Vernunft gelangt durch ihre Schlüsse zu keiner einzigen Thatsache und eben so wenig zu einer mit derselben verbundnen Offenbarung. Jede Offenbarung setzt ja schon das höhere Wesen voraus, dessen Existenz durch die Philosophie nicht dargethan werden konnte. Auch hier ist es also bloßer Glaube, der dem Menschen Gewißheit von einer Offenbarung geben kann. Indessen prüft die Vernunft das Verkündigte, und obgleich die Ueberzeugung nicht durch diese Prüfung hervorgebracht wird, kann sie doch negativ dieselbe möglich und unmöglich machen. Unmoralische Grundsätze dürften in keiner Offenbarung enthalten seyn, so wenig wie eine unlogische Zusammensetzung von Begriffen, dieses gehört ins Feld der Philosophie und kann daher völlig von ihr ausgemacht werden.

Die menschlichen Meynungen werden, wegen der Unbegreiflichkeit jeder Religion und Offenba-

rung, stets verschieden ausfallen. Ueber die Grundwahrheiten derselben müßte indessen nie ein Zweifel entstehen, wenn der Mensch zum Gefühl seiner Freyheit, seiner Würde und seiner höheren Bestimmung gelangte. Sie sind ihm entschiedne Ueberzeugung, liegen höher als alle Vernunft, und geben einen Frieden, der höher ist als alle Vernunft; ja soll ihm die Vernunft selbst nicht ein müssiges Spiel und ein leeres Treiben werden, so setzt sie bey allen Untersuchungen als unerwiesen aber entschieden wahr voraus sein eignes Seyn und das Seyn Gottes.

Jena,
gedruckt bey Frommann und Wesselhöft.

Inhalt.

Einleitung. . . . Seite 3.

I. Deduction der Moral und Religion. = 16.

II. Gegenseitiges Verhältniß der Moral und Religion. . . = 32.

III. Verschiedner wissenschaftlicher Gesichtspunkt für Moral und Religion. . . . = 46.

IV. Subjective Auflösung der wissenschaftlichen Widersprüche. = 58.

V. Einfluß einer Offenbarung. . = 84.

VI. Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung. . . . = 96.

VII. Wodurch kann der Mensch sich von der Wahrheit einer Offenbarung überzeugen? . . = 106.

VIII. Ueber den transscendentalen Idealismus, in Bezug auf Religion und Offenbarung. . . = 119.

IX. Beschluß. . . . = 138.

Druckfehler.

Seite 5. Zeile 6. v. o. statt Ouelle l. Quelle.

— 20. — 5. v. u in der Note, muß sondern weggelassen werden.

— 29. — 1. v. o. st. schaffte l. schafft.

— 35. — 1. v. u. st. welche l. welches.

— 82. — 1. v. o. in der Note, st. Gründe lies Grundrisse, und ebendas. Z. 5. v. u. st. Wigenmann's l. Wizenmann's.

— 83. — 3. v. u. st. ihm l. uns.

— 94. — 1. v. o. st. herver l. hervor.

— 102. — 10. v. u. st. hierum l. hierin.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

500.-
11.7.83

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Köppen, Friedrich,

Ueber Offenbarung, in Beziehung auf Kantische und Fichtische Philosophie

Lübeck [u.a.] 1802

Ph.sp. 444 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043628-8